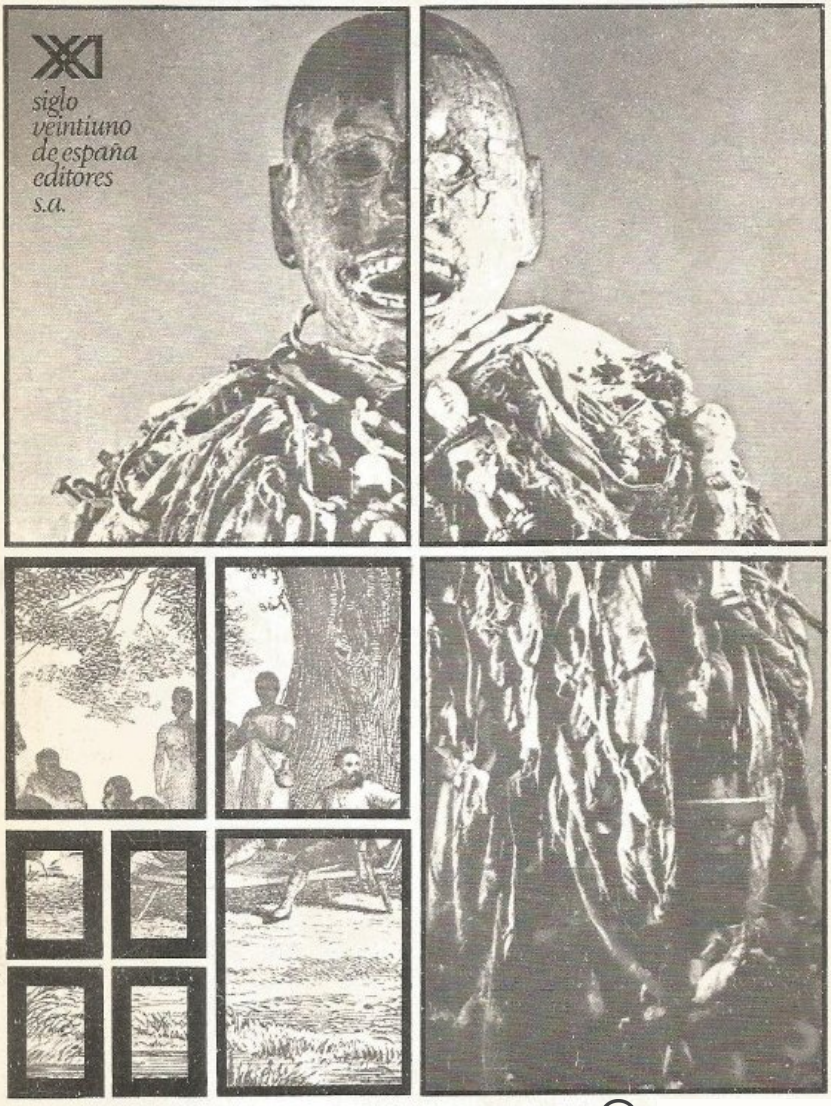
E. E. Evans-Pritchard

ENSAYOS DE ANTROPOLOGIA SOCIAL



Creative Commons

Traducción de
MIGUEL RIVERA DORADO

ENSAYOS DE ANTROPOLOGIA SOCIAL

por

E. E. EVANS-PRITCHARD

siglo veintiuno editores

MÉXICO
ESPAÑA
ARGENTINA
COLOMBIA

siglo veintiuno editores, sa
CERRO DEL AGUA, 248. 04310 MEXICO, D.F.

siglo veintiuno de españa editores, sa
C/ PLAZA, 5. 28043 MADRID, ESPAÑA

siglo veintiuno argentina editores, sa

siglo veintiuno de colombia, ltda
CARRERA 14, 80-44, BOGOTA, COLOMBIA

Creative Commons

cultura Libre

Primera edición en español, febrero de 1974
Segunda edición en español, diciembre de 1978
Tercera edición en español, diciembre de 1990

© SIGLO XXI DE ESPAÑA EDITORES, S. A.
Calle Plaza, 5. 28043 Madrid

en coedición con

© SIGLO XXI EDITORES, S. A.
Cerro del Agua, 248. 04310 México, D. F.

Primera edición en inglés, 1962
Título original: *Essays in Social Anthropology*
© E. E. Evans-Pritchard, 1962
DERECHOS RESERVADOS CONFORME A LA LEY

Impreso y hecho en España
Printed and made in Spain

ISBN: 84-323-0126-4
Depósito legal: M. 45.299-1990

Impreso en Closas-Orcoyen, S. L. Polígono Igarsa
Paracuellos de Jarama (Madrid)

INDICE

Pág.s.

Prefacio 1

1. ANTROPOLOGÍA SOCIAL: PASADO Y PRESENTE 4

Los orígenes: el siglo XVIII, 5.—La Antropología en el siglo XIX, 6.—El siglo XX, 9.—La teoría funcional, 11.—Antropología e historia, 13.—La Antropología social como una de las humanidades, 19.

2. LOS ANTROPÓLOGOS Y LA RELIGIÓN 24

3. ANTROPOLOGÍA E HISTORIA 44

4. LA MONARQUÍA DIVINA DE LOS SHILLUK DEL SUDÁN NILÓTICO 68

Introducción, 68.—Estructura social, 69.—La monarquía, 75.—Elección e investidura de los reyes, 81.—Sucesión real y regicidio, 85.—Conclusión, 89.

5. REYES Y PRÍNCIPES ZANDE 92

6. GESTACIÓN Y HERENCIA VISTAS POR LOS AZANDE 128

7. LA HERMANDAD DE SANGRE DE LOS AZANDE 145

8. TEOLOGÍA ZANDE 182

9. «SANZA», UN RASGO CARACTERÍSTICO DE LA LENGUA Y EL PENSAMIENTO ZANDE 232

PREFACIO

Estos ensayos y conferencias no serían otra cosa que una miscelánea heterogénea si no fuera porque (aparte del hecho de que, a diferencia de un simposio, están escritos por la misma persona) son ilustrativos de los diferentes niveles en que los antropólogos creen que tienen que pensar y escribir: teoría y método generales, análisis bibliográficos e investigación de campo. En cada nivel puede aprovecharse la experiencia adquirida en los otros para aplicarla luego a los problemas particulares. Esos niveles corresponden a la forma en que organizamos en Oxford la preparación de los estudiantes que desean convertirse en antropólogos profesionales. En primer lugar se les imparten fundamentos teóricos generales, con ejemplos tomados de la etnografía descriptiva; después, aplican sus conocimientos teóricos al estudio sistemático de las fuentes bibliográficas, y preparan con ello una primera tesis. La etapa final es el trabajo de campo intensivo, cuyos resultados se presentan con una segunda tesis. De este modo el antropólogo, al finalizar sus estudios, ha recorrido los principios generales de la disciplina y ha analizado con minuciosidad el comportamiento y el pensamiento de algún pueblo en particular. La antropología social se configura, vista desde estos diferentes niveles, como un estudio más complicado que, por ejemplo, la historia, que trabaja usualmente con un solo nivel, el del análisis documental, puesto que, no obstante la abundancia de métodos y técnicas históricos, no puede decirse que posea un conjunto comparable de conocimientos teóricos explícitos o algo parecido a las observaciones y participación de nuestro trabajo de campo. Las conferencias y ensayos reunidos en este volumen son también ilustrativos de las tendencias de la antropología social, de los cambios en el interés y el énfasis durante un período de unos treinta

años, de cómo nuestro conocimiento se ha incrementado y de cómo algunos de nuestros postulados teóricos han tenido que ser formulados de nuevo.

Los ensayos están divididos en tres partes, según los tres niveles antes mencionados. La primera está configurada por tres conferencias que tratan de una manera muy general de la antropología y de los antropólogos; la segunda consta de una conferencia y un ensayo basados, la primera enteramente y el segundo en su mayoría, en las observaciones de otras personas; y la tercera agrupa cuatro artículos que incluyen mis propias observaciones sobre diferentes tópicos, producto de una investigación, efectuada en unos veinte meses, entre los años 1926 y 1930, sobre la forma de vida de un pueblo centroafricano.

Aunque algunos de los aspectos tratados en la conferencia conmemorativa de Marett se repiten en la conferencia pronunciada en Manchester, he decidido incluirlos en este volumen porque representan un punto de vista muy diferente, y casi antagónico, de los de la mayoría de mis colegas en el momento en que fue escrita, y por lo tanto creo que tiene la fuerza catalizadora necesaria. La conferencia pronunciada en Manchester analiza con detalle las relaciones entre antropología social e historia. La «conferencia Aquinas» representa un intento de incluir las teorías sociológicas y antropológicas sobre religión en el conjunto de las instituciones y el pensamiento de su tiempo. Las teorías que tratan de explicar las creencias y prácticas religiosas de los pueblos primitivos no pueden ser apreciadas adecuadamente sin hacer referencia al medio social en el cual surgieron. La conferencia en honor de Frazer ofrece una interpretación sociológica de lo que sir James Frazer llamó monarquía divina; el pueblo shilluk del sur del Sudán viene a ser el *locus classicus* a este respecto. El artículo sobre los reyes y príncipes zande reúne las impresiones producidas en los antiguos viajeros europeos por los gobernadores de un famoso pueblo centroafricano (llamado Niam-Niam en muchos escritos). De los cuatro artículos basados en mi propio trabajo de campo entre los azande, el primero trata de las nociones que tiene la gente acerca de la concepción y el embarazo, un aspecto poco estudiado por los antropó-

logos, y del cual necesitamos conocer mucho más si queremos evaluar con exactitud el significado de las declaraciones en torno a la ignorancia que tienen algunos pueblos de Australia y Melanesia acerca del papel del padre en la procreación. El ensayo sobre la hermandad de sangre trata de determinar la naturaleza del rito operativo, extendido en Africa y encontrado en otros lugares, por el cual se establece una nueva relación. El capítulo sobre la teología zande, o mejor sobre su ausencia, intenta, además de la exposición de los datos, presentar un modelo de cómo tales datos deben ser interpretados. Anuque mantengo los hechos recogidos en estos antiguos trabajos sobre concepción, hermandad de sangre y teología, y las conclusiones obtenidas de su análisis, deseo, al reescribirlos hoy, expresarme de otra manera. La razón es que creo que algunos aspectos tratados hace treinta años pueden ser contemplados ahora con menos énfasis. El ensayo final, sobre el *sanza* o lo que llamamos actualmente doble lenguaje, puede ilustrar la tortuosa complejidad de un determinado idioma primitivo y llamar la atención sobre un objeto de estudio que ofrece posibilidades para una investigación original.

He conservado los ensayos y conferencias, aunque hubiera deseado reformar fragmentos de alguno de ellos, casi enteramente como fueron originalmente escritos; solamente aquí y allá se ha sustituido una palabra por otra a efectos de mayor claridad y consistencia. Tales adiciones, como aparecen en «Reyes y príncipes zande», van entre corchetes.

Deseo expresar mi agradecimiento al editor de *Man* (Conferencia Marett), al editor de *Blackfriars* (Conferencia Aquinas), a la Manchester University Press («Antropología e Historia»), a los síndicos de la Cambridge University Press (Conferencia Frazer), al editor del *Anthropological Quarterly* («Reyes y príncipes zande»), al editor de *Sociologus* (Gestación y herencia vistas por los azande»), al editor de *Africa* («La hermandad de sangre de los zande»), al editor de *Sudan Notes and Records* («Teología zande») y al editor del *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* («*Sanza*, un rasgo característico de la lengua y el pensamiento zande»), que me permitieron reunir estos ensayos para su nueva publicación.

1. ANTROPOLOGIA SOCIAL: PASADO Y PRESENTE *

Señor rector, compañeros y discípulos: Me honra vuestra invitación para pronunciar esta conferencia en conmemoración del rector Marett, un gran maestro de la antropología social y mi amigo y consejero durante más de veinte años. Me conmueve también, señor rector, pronunciarla precisamente en esta sala, tan familiar para mí.

He elegido como tema unas cuantas cuestiones muy generales: cuestiones de método. Los avances considerables registrados en antropología social durante los últimos treinta años y la creación de nuevos departamentos en varias universidades, parece que requieren alguna reflexión sobre cuál es el contenido de la antropología y las directrices que ha tomado, o le conviene tomar, ahora que ha dejado de ser una ocupación de aficionados para convertirse en una profesión. Las opiniones de los antropólogos acerca de estos temas no siempre coinciden, especialmente entre aquellos que consideran nuestra disciplina como una ciencia natural y aquellos que, como es mi caso, la incluimos entre las humanidades; y esta división, que refleja sentimientos y valores bastante diferentes, se patentiza siempre que surge una discusión sobre los métodos y los objetivos, y posiblemente es más aguda cuando se debaten las relaciones entre antropología e historia. Voy a dedicar gran parte de mi conferencia a este difícil problema, ya que su consideración revelará con mayor claridad los resultados obtenidos. Para percibir cómo se han obtenido estos resultados es necesario volver nuestra mirada hacia atrás, al período de la génesis y primeros pasos de la disciplina.

* *The Marett Lecture.* Conferencia pronunciada en Oxford el día 3 de junio de 1950 (Exeter College Hall).

LOS ORÍGENES: EL SIGLO XVIII

Difícilmente puede decirse que una materia de estudio es autónoma en tanto no tiene cabida en las universidades. En este sentido la antropología social es una disciplina muy reciente. En otro sentido, sin embargo, podemos afirmar que se inicia con las más antiguas especulaciones de la humanidad, porque en todos los lugares y en todos los tiempos el hombre ha elaborado teorías acerca de la naturaleza de la sociedad humana. Según esto, no es posible definir con exactitud en qué momento nació la antropología, pero, no obstante, puede señalarse un período, el de la última mitad del siglo XVIII, como punto de partida de su desarrollo. Es hija de la Ilustración y conserva, a través de su historia y hasta la actualidad, muchos de los rasgos característicos de su origen.

En Francia, su linaje deriva de Montesquieu, de autores como D'Alembert, Condorcet, Turgot, de los enciclopedistas en general, hasta Saint-Simon, que fue el primero en proponer claramente una ciencia de la sociedad, y del que fue un tiempo su discípulo, Comte, que denominó a esa ciencia sociología. Esta corriente, la del racionalismo filosófico francés, influyó intensamente sobre la antropología inglesa a través de los escritos de Durkheim, de sus discípulos y de Lévy-Bruhl, que estaban en la línea directa de la tradición saintsimoniana.

Nuestros precursores fueron los filósofos moralistas escoceses, cuyos escritos son típicos del siglo XVIII: David Hume, Adam Smith, Thomas Reid, Frances Hutcheson, Dugald Stewart, Adam Ferguson, lord Kames y lord Monboddo. Todos ellos se inspiraron en Bacon, Newton y Locke, aunque también Descartes tuvo mucho influjo sobre ellos. Insistieron en que el estudio de las sociedades, que contemplaban como sistemas u organismos naturales, debía ser empírico y que mediante el uso del método inductivo sería posible explicarlas en términos de leyes o principios generales, del mismo modo que los físicos explicaban los fenémenos objeto de su estudio. Podía también establecerse una normativa. La ley natural se deriva del estudio de la naturaleza humana, que es la misma en todas las sociedades

y en todos los tiempos. Estos escritores creían también en el progreso ilimitado y en sus leyes. El hombre, siendo igual en todas partes, debe seguir, al avanzar, ciertas líneas, y pasar por determinados estadios de desarrollo; tales estadios pueden ser hipotéticamente reconstruidos mediante lo que Dugald Stewart llamó historia conjetural, conocido posteriormente como método comparativo. Estos son los ingredientes de la teoría antropológica del siglo XIX e incluso del momento presente.

Los autores que he mencionado, de Francia y de Inglaterra, fueron filósofos en su época, y así se consideraban ellos mismos. A pesar de todas sus alusiones al empirismo, se apoyaron más en la introspección y el razonamiento *a priori* que en la observación de las sociedades coetáneas. En su mayor parte, usaron para ilustrar o corroborar la teoría la mera especulación. Hasta mediados del siglo XIX no se iniciaron estudios sistemáticos de las instituciones sociales con un cierto rigor científico. En la década entre 1861 y 1871 aparecieron los libros que hoy consideramos como nuestros clásicos más antiguos: *Ancient Law*, de Maine (1861); *Das Mutterrecht*, de Bachofen (1861); *La Cité Antique*, de Fustel de Coulanges (1864); *Primitive Marriage*, de McLennan (1865); *Researches into the Early History of Mankind*, de Tylor (1865), y *The Systems of Consanguinity*, de Morgan (1871). No todas estas obras tenían como tema principal las sociedades primitivas, aunque aquellas que más se alejaban de él, como *Ancient Law*, estudiaban instituciones comparables en los períodos antiguos del desarrollo de las sociedades históricas. McLennan y Tylor, en Inglaterra, y Morgan, en América, fueron los primeros que dedicaron su atención a las sociedades primitivas, como materia capaz de atraer la atención de los investigadores más serios.

LA ANTROPOLOGÍA EN EL SIGLO XIX

Los autores de esta década, como los de la generación anterior, deseaban liberar el estudio de las instituciones sociales de la mera especulación. Pensaron también que po

dían lograrlo siendo estrictamente empíricos y mediante el uso riguroso del método histórico comparativo. Usando este método, al igual que los que les siguieron, escribieron muchos y densos volúmenes tratando de demostrar el origen y desarrollo de las instituciones sociales: la aparición del matrimonio monógamo partiendo de la promiscuidad, el origen de la propiedad partiendo del comunismo, el del contrato derivado del *status*, el comienzo de la industria desde el nomadismo, el inicio de la ciencia positiva partiendo de la teología, el del monoteísmo desde el animismo. Algunas veces, especialmente cuando trataban de la religión, las interpretaciones fueron elaboradas en términos de orígenes psicológicos o históricos.

Estos antropólogos victorianos fueron hombres de extraordinaria habilidad, amplia erudición y evidente integridad. Si bien realzaron en exceso las semejanzas de costumbres y creencias, concediendo una atención insuficiente a las diferencias, cuando intentaban explicar la razón de las notables similitudes en sociedades muy alejadas entre sí en el espacio y en el tiempo, estaban investigando un problema real y no imaginario; y de sus investigaciones surgieron muchos principios que siguen en vigor. No obstante, es difícil leer hoy sin irritación sus construcciones teóricas, pero al mismo tiempo nos sentimos desconcertados porque nos producen complacencia. Vemos ahora que aunque la utilización del método comparativo les permitió llegar a generalizaciones partiendo de aspectos particulares y así clasificar los fenómenos sociales, las interpretaciones de estos fenómenos no hicieron más que configurar hipotéticas escalas de progreso, en uno de cuyos extremos se encontraban formas de instituciones y creencias como las que había en Europa y América en el siglo XIX, mientras que en el otro extremo se hallaban sus antítesis. Se construyó un orden de estadios sucesivos para mostrar lo que lógicamente debía haber sido la historia del desarrollo desde un punto a otro de la escala. A fin de que todo esto quedara demostrado se buscaron en la literatura etnográfica ejemplos que ilustraran cada uno de los estadios. Es evidente que tales reconstrucciones no solamente implicaban juicios morales, sino que eran siempre meras conjeturas, y que

en ningún caso una institución era entendida, y mucho menos explicada, en función de sus orígenes, ya sean estos concebidos como los principios, las causas, o meramente, en un sentido lógico, como las formas más simples. Los antropólogos del siglo XIX, a pesar de su insistencia en el empirismo para el estudio de las instituciones sociales, fueron tan poco dialécticos, tan especulativos y dogmáticos como los filósofos moralistas del siglo anterior, aunque al menos sintieron la necesidad de apoyar sus construcciones con abundancia de datos, necesidad raramente sentida por los filósofos moralistas. De este modo realizaron numerosas investigaciones originales y reunieron y ordenaron sistemáticamente vastos repertorios de elementos etnológicos, como, para mencionar la mayor de estas compilaciones, es el caso de *The Golden Bough (La rama dorada)*.

No es sorprendente que los antropólogos del pasado siglo escribieran como historia lo que observaban, ya que todo el saber de la época era radicalmente histórico, y vivían un momento en que la historia en Inglaterra era todavía un arte literario. El enfoque genético, que había producido frutos impresionantes en filología, se aplicó, como ha señalado lord Acton, al derecho, a la economía, a la ciencia, a la teología y a la filosofía. Hubo en todos los campos un empeño apasionado por descubrir los orígenes de cada cosa —el origen de las especies, el origen de la religión, el origen de las leyes—; un esfuerzo por explicar lo más cercano por lo más lejano, lo que Marc Bloch llama «la hantise des origines», refiriéndose a la historia.

En todo caso, no pienso que la causa real de la confusión fuera, como se supone generalmente, que los antropólogos del siglo XIX creyeran en el progreso y elaboraran un método que les permitiese reconstruir cómo éste había llegado a producirse, puesto que sabían perfectamente que sus esquemas eran hipótesis que no podían ser completamente verificadas. La causa de la confusión que se aprecia en la mayoría de sus escritos hay que buscarla en el supuesto, heredado de la Ilustración, de que las sociedades son organismos o sistemas naturales que tienen un curso necesario de desarrollo, que a su vez puede ser reducido a principios o leyes generales. En consecuencia, presentaron asociacio-

nes lógicas como conexiones reales y necesarias, y clasificaciones tipológicas como desarrollos históricos inevitables. Se aprecia fácilmente cómo una combinación de la noción de ley científica y de progreso lleva en antropología, como en la filosofía de la historia, a unos grados de rigidez que, al ser pretendidamente inevitables, adquieren un carácter normativo.

EL SIGLO XX

La reacción contra el intento de explicar las instituciones sociales en términos de desarrollo paralelo, visto idealmente como unilineal, aparece al finalizar la centuria, y aunque la llamada antropología evolucionista volvió a estar presente, con algunas reformas, en los escritos de Westermarck y Hobhouse, perdió finalmente su fuerza y no constituyó un estímulo para nuevas investigaciones; entre otras razones, porque una vez fijados los estadios del desarrollo humano cualquier estudio realizado bajo estas directrices no ofrecía otras expectativas que la adhesión a las etiquetas preparadas por autores desaparecidos. Algunos antropólogos, en grado variable, se volvieron entonces, buscando inspiración, hacia la psicología, la cual, en ese momento, parecía hallar soluciones satisfactorias a muchos de sus problemas sin tener que recurrir a la historia hipotética. Está demostrado que, en esa época, igual que sucede actualmente, no dejaba de ser un intento de construir un edificio sobre arenas movedizas. Si no insisto en esta conferencia sobre las relaciones entre antropología y psicología no es por considerarlas como carentes de importancia, sino porque no dispongo del espacio necesario ni poseo los indispensables conocimientos de psicología como para tratar el tema adecuadamente.

Dejando a un lado la crítica de la teoría evolucionista implícita en la ignorancia de aquellos que, como el rector Marett, buscaron explicaciones psicológicas a toda clase de costumbres y creencias, fue ésta atacada por dos corrientes: el difusionismo y el funcionalismo. La crítica del difusionismo centraba su argumentación en el hecho obvio de

que la cultura es a menudo prestada y de que no emerge de manera espontánea debido a ciertas potencialidades sociales comunes y a la naturaleza humana común. Suponer otra cosa y discutir el cambio social sin referencia a los acontecimientos es caer en un escolasticismo cartesiano. Esta manera de enfocar el problema de la cultura humana ha tenido, por desgracia, escasa influencia en Inglaterra, en parte, sin duda, por el abuso que de la misma hicieron Elliot Smith, Perry y Rivers. La otra forma de ataque, el funcionalismo, ha tenido una mayor influencia en la medida que ha sido más radical. Condena por igual la antropología evolucionista y la difusionista, y no sólo bajo pretexto de que las reconstrucciones históricas son de todo punto inverificables, sino también porque ambas son aproximaciones históricas al estudio de la cultura. La razón que esgrimen estriba en el convencimiento de que la historia de una sociedad es totalmente irrelevante para el estudio de la misma como sistema natural.

El mismo tipo de desarrollo se hizo patente en otros campos del saber. Apareció la biología funcional, la psicología funcional, el derecho funcional, la economía funcional, etc. Los planteamientos del funcionalismo fueron fácilmente aceptados por muchos antropólogos sociales debido a que estudiaban sociedades cuya historia, con frecuencia, no podía ser conocida, y también porque se mantenía la influencia que el racionalismo filosófico había ejercido en Inglaterra a través de Durkheim y su escuela. Esta influencia no sólo ha sido profunda, sino beneficiosa en conjunto para la antropología inglesa, integrando una corriente de pensamiento preocupada por cuestiones generales en la tradición empírica inglesa de carácter más fragmentario, según lo demuestra la forma en que autores teóricos como Tylor y Frazer utilizaron su material, y los muchos relatos de primera mano sobre pueblos primitivos escritos por viajeros, misioneros y administradores, al igual que los precoces sondeos sociales efectuados en este país. Por otra parte, si los estudiosos no se aferran firmemente a la evidencia de los hechos etnográficos, caerán con facilidad en triviales discusiones semánticas, en áridas clasificaciones y en un escepticismo pretencioso o total.

LA TEORÍA FUNCIONAL

La teoría orgánica o funcional de la sociedad, que domina hoy la antropología social inglesa, no es nueva. Hemos visto que fue expuesta de diversas maneras por los antropólogos victorianos y, antes que ellos, por los filósofos moralistas, y tiene desde luego raíces mucho más profundas en la filosofía política. En su forma moderna y más mecanicista fue llevada a sus últimas consecuencias por Durkheim y, en lo que concierne a la evolución social, por Herbert Spencer. En tiempos más recientes, el profesor Radcliffer-Brown la expuso con mayor claridad y consistencia. Las sociedades humanas son sistemas naturales cuyas partes integrantes son interdependientes, sirviendo cada una de ellas para mantener el todo en un complejo de relaciones necesarias. El objetivo de la antropología social es reducir toda la vida social a leyes o principios generales sobre la naturaleza de la sociedad que permitan formular predicciones. Lo nuevo en las modernas declaraciones teóricas es la insistencia en que una sociedad puede ser entendida satisfactoriamente sin hacer referencia alguna a su pasado. Por regla general los filósofos moralistas del siglo XVIII presentaban su concepción de los sistemas sociales y de las leyes sociológicas en forma de historia en el mejor estilo: una historia natural de las sociedades humanas; y, como hemos visto, la pasión constante de sus sucesores victorianos fue la búsqueda de los orígenes, que permitieron el desarrollo de cada institución merced a las leyes del progreso. La versión moderna de una investigación social naturalista, incluso admitiendo la posibilidad de un estudio científico del cambio social, insiste en que, para la comprensión del funcionamiento de una sociedad, el investigador no necesita conocer su historia, de igual modo que un fisiólogo no necesita conocer la historia de un organismo para entenderlos. Ambos son sistemas naturales y pueden ser descritos en términos de leyes naturales sin recurrir a la historia.

La orientación funcional, por su insistencia en la interrelación de los elementos, ha sido en gran parte responsable de los amplios y detallados estudios de campo de la moderna antropología, nunca emprendidos por los antropólo-

gos del siglo XIX, quienes se contentaron en todo caso con reunir series de hechos sobre los que basaron sus teorías. A ello se debe que los antropólogos actuales vean, con más claridad que sus predecesores, que la comprensión del comportamiento humano sólo puede lograrse si se estudia en su ámbito social total. Cualquier antropólogo social acepta hoy que el conjunto de actividades de las sociedades primitivas debe ser sistemáticamente investigado en el campo, y todos comparten el mismo enfoque totalizador cuando tratan de poner por escrito e interpretar sus observaciones.

Pero una teoría puede tener valor heurístico sin llegar a ser cierta, y se han hecho muchas objeciones a la teoría funcional. El que las sociedades son sistemas del tipo que declaran sólo es una afirmación no basada en pruebas. En el caso de Malinowski, la teoría funcional fue poco más que un artificio literario, a pesar del impulso que recibió con sus obras. La teoría supone, además, que en determinadas circunstancias, ningún aspecto de la vida social puede ser otra cosa que lo que es, y que cada costumbre tiene valor social, derivando así hacia un determinismo simplista, hacia la teleología y el pragmatismo. Resulta fácil definir como meta de la antropología social el establecimiento de leyes sociológicas, pero nunca se adujo ley alguna que guarde un remoto parecido con las de las ciencias naturales. Los principios generales propuestos son en su mayoría especulativos, y en todo caso demasiado generales para ser válidos. Estos postulados, por lo general, suelen ser meras conjeturas elaboradas al nivel del *post factum* o sustentadas por el sentido común, y a veces degeneran en meras tautologías e incluso lugares comunes. Por otra parte, es difícil reconciliar el aserto de que una sociedad ha llegado a ser lo que es mediante una sucesión de acontecimientos únicos, con la afirmación de que lo que es puede ser establecido comprensiblemente en términos de leyes naturales. En su forma extrema, el determinismo funcional conduce al relativismo absoluto, dejando sin sentido la teoría en sí y el pensamiento científico en su totalidad.

Si, por estas y otras razones, no puedo aceptar sin reparos la teoría funcional dominante en la antropología inglesa actual, tampoco afirmo, como verán, que las socieda-

des sean incomprensibles o que no constituyan sistemas en algún sentido. Mis objeciones se dirigen hacia lo que me parece ser todavía la filosofía doctrinaria de la Ilustración y de los antropólogos evolucionistas del pasado siglo, sustituido el concepto de evolución por el de progreso. Sus explicaciones están expuestas dialécticamente y falsean los hechos. Creo que hay que atribuir todo esto a los antropólogos que tratan continuamente de buscar sus modelos en las ciencias naturales en lugar de en las ciencias históricas, punto sobre el que trataré a continuación. Debo disculparme con los historiadores si consideran que lo que digo les parece obvio. No obstante, mis observaciones han sido calurosamente discutidas en Inglaterra por la mayoría de mis colegas antropólogos.

ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Al tratar las relaciones entre historia y antropología social, para que la discusión resulte provechosa es necesario percibir que van a plantearse varios problemas bastante diferentes. El primero consiste en saber si el conocimiento de cómo un determinado sistema social ha llegado a ser lo que es puede ayudarnos a comprender su actual constitución. En este punto debemos ver la historia en dos sentidos diferentes, aunque en una sociedad con escritura no es tan fácil mantener la distinción que establecemos al hablar de sociedades ágrafas. En el primer sentido, historia es parte de la tradición consciente de un pueblo y es operativa en su vida social. Es la representación colectiva de acontecimientos distinta de los acontecimientos mismos. El antropólogo social lo llama mito. El antropólogo funcionalista considera la historia en este sentido como una mezcla de hechos y fantasía altamente reveladora para un estudio de la cultura de la cual forma parte.

Por otro lado, estos antropólogos rechazan de manera absoluta la reconstrucción, mediante hechos circunstanciales, de la historia de los pueblos primitivos cuyos monumentos y documentos del pasado sean total o prácticamente inexistentes. Ciertamente que algún caso puede constituir una excepción a esta norma; aunque en mi opinión

estas excepciones no son tan frecuentes como se supone, para todos ellos la historia es necesariamente una reconstrucción, y el grado de probabilidad de una reconstrucción particular depende de la evidencia disponible. El hecho de que los antropólogos del siglo XIX fueran escasamente críticos en sus reconstrucciones no conduce necesariamente a la conclusión de que todo esfuerzo realizado en esta dirección sea una pérdida de tiempo.

Pero, al descartar la historia supuesta, los funcionalistas dejan también a un lado la historia válida. Dicen, y Malinowski con mayor énfasis, que incluso cuando contamos con datos suficientes para establecer la historia de una sociedad, el hacerlo es irrelevante en orden a su estudio funcional. Personalmente encuentro este punto de vista inaceptable. Me parece absurdo asegurar que podemos entender el funcionamiento de las instituciones en un momento dado sin conocer cómo han llegado a ser lo que son, o cómo fueron después de nacer del mismo modo que una persona, además de haber estudiado su constitución en un momento dado, estudie también su pasado y su futuro. Por otra parte, así al menos me lo parece, renegar de la historia de las instituciones impide al antropólogo funcionalista no sólo el estudio de los problemas diacrónicos, sino también la verificación de las muy funcionales construcciones a las que concede mayor importancia, ya que precisamente para este caso la historia le provee de situaciones experimentales.

El problema aquí planteado comienza a ser apremiante porque los antropólogos están ahora estudiando comunidades que, si bien todavía de estructura simple, están encerradas en, y forman parte de, grandes sociedades históricas, como es el caso de las comunidades rurales de Irlanda o de la India, de las tribus árabes beduinas o de las minorías étnicas en América y en otras partes del mundo. Los investigadores no pueden por más tiempo ignorar la historia, sino que deben explícitamente rechazarla o admitir su importancia. A medida que los antropólogos dediquen su atención con más insistencia al estudio de complejas comunidades civilizadas, la solución al problema llegará a ser más acuciante y la dirección del desarrollo teórico al respecto dependerá en gran parte del resultado.

De diferente naturaleza es el segundo problema. No nos preguntamos ahora, al investigar una sociedad particular, si su historia forma parte integral del estudio; lo que deseamos saber es si, al realizar estudios sociológicos comparativos, por ejemplo de instituciones políticas o religiosas, resulta conveniente incluir algunas sociedades tal y como nos las presentan los historiadores. Los antropólogos funcionalistas ingleses, debido a su general rechazo del método histórico, han ignorado casi completamente los escritos históricos, a pesar de reivindicar como el objetivo de la antropología social la elaboración de una historia natural de las sociedades humanas, es decir, de todas las sociedades humanas. De este modo, no han incluido en sus estudios comparativos el valioso material que suministran las sociedades históricas, comparable estructuralmente al de muchas sociedades bárbaras contemporáneas que ellos consideran pertenecientes a su campo de acción.

La tercera cuestión, y para mí la más importante, es de orden metodológico: ¿no será la antropología social, a pesar de su menosprecio por la historia, una especie de historiografía? Para contestar esta pregunta, nada mejor que observar lo que en realidad hace el antropólogo. Vive durante algunos meses o años entre un pueblo primitivo, y lo hace tan íntimamente como puede, llegando a hablar su lengua, a pensar de acuerdo con sus categorías conceptuales y a juzgar con sus valores. Al mismo tiempo revive las experiencias crítica e interpretativamente de acuerdo con las categorías y valores de su propia cultura y con el cuerpo general de conocimientos de su disciplina. En otras palabras, traduce una cultura a otra.

En este nivel, la antropología social puede ser considerada como un arte literario e impresionista. Pero, incluso en un simple estudio etnográfico, el antropólogo busca algo más que comprender el pensamiento y los valores de un pueblo primitivo y trasladarlos a su propia cultura; busca también descubrir el orden estructural de la sociedad, los patrones que, una vez establecidos, le permitan verla como un todo, como un conjunto de abstracciones interrelacionadas. De este modo, la sociedad no es sólo culturalmente inteligible, como de hecho lo es en el nivel de conocimiento

y acción para uno de sus miembros o para el extranjero que ha aprendido sus costumbres y participado en su vida, sino que también puede llegar a ser sociológicamente inteligible.

El historiador, o en cualquier caso el historiador social, o quizás el historiador económico en particular, pretenden, creo yo, conocer aquello que he denominado sociológicamente inteligible. Después de todo la sociedad inglesa del siglo XI fue interpretada por Vinogradoff de forma bastante diferente a como lo hubiera hecho un normando, un anglosajón o un extranjero que hubiera conocido los idiomas y vivido entre los nativos. Igualmente, la antropología social descubre en una sociedad nativa lo que un nativo no puede explicarle y lo que un lego no puede percibir por muy versado que sea en la cultura de esa sociedad: su estructura básica. La estructura no puede verse. Es un conjunto de abstracciones, y cada una de ellas, aunque derivadas del análisis del comportamiento observado, es fundamentalmente una construcción imaginativa del mismo antropólogo. Y éste, relacionando estas abstracciones una con otra lógicamente hasta formar un patrón o modelo, puede ver la sociedad en sus aspectos esenciales o como un todo único.

Lo que estoy tratando de expresar, acaso se podría ilustrar mejor con un ejemplo lingüístico. Un nativo entiende su propio lenguaje y éste puede también ser aprendido por un extranjero, pero ciertamente ninguno de los dos podría decirnos cuáles son sus sistemas fonológicos y gramaticales, que solamente serían descubiertos por un lingüista. Por medio del análisis, un especialista puede reducir la complejidad de una lengua a ciertas abstracciones y mostrar cómo se interrelacionan en un patrón o sistema lógico. Esto es lo que el antropólogo social trata también de hacer. Pretende revelar los patrones estructurales de una sociedad. Una vez aislados, los compara con patrones de otras sociedades. El estudio de cada nueva sociedad amplía su conocimiento de las estructuras sociales básicas y le facilita la construcción de una tipología de formas, permitiéndole determinar sus características esenciales y la razón de sus variaciones.

He procurado mostrar cómo el trabajo del antropólogo social tiene tres fases principales o, expresado de otro modo, tres niveles de abstracción. Primero intenta comprender las características significativas patentes en una cultura y traducirlas en términos de la suya propia. Esto es precisamente lo que hace el historiador. Aquí no hay diferencias fundamentales en objetivo y método entre las dos disciplinas, y ambas son igualmente selectivas en el uso que hacen del material. La semejanza queda oscurecida por el hecho de que el antropólogo social realiza un estudio directo de la vida social, mientras que el historiador lo hace indirectamente a través de documentos y otros datos disponibles. La diferencia es técnica y no metodológica. La historicidad de la antropología resulta también empañada por su preocupación por las sociedades primitivas que no cuentan con documentos históricos, pero tampoco es una diferencia metodológica. Puedo agregar, con el profesor Kroeber, que la característica fundamental del método histórico no es la relación cronológica de los acontecimientos, sino su integración descriptiva, y la antropología social participa de este aspecto historiográfico. Lo que la antropología social ha hecho principalmente es trazar secciones históricas comparativas, relaciones descriptivas e integradoras de los pueblos primitivos en un momento dado, que son semejantes a las escritas por los historiadores sobre los grupos humanos en un período determinado, ya que les interesa menos la elaboración de secuencias de acontecimientos que tratar de establecer las conexiones entre ellos. Ni siquiera la decisión del antropólogo de considerar cada institución sólo como una parte funcional del conjunto de la sociedad representa una diferencia metodológica; cualquier buen historiador moderno —si se me permite juzgar al respecto— persigue el mismo tipo de síntesis.

Desde mi punto de vista, el que los problemas del antropólogo sean generalmente sincrónicos en tanto que los problemas del historiador son generalmente diacrónicos, es una diferencia de énfasis en las peculiares condiciones predominantes y no una divergencia real de interés. Cuando el historiador fija su atención exclusivamente en una cultura particular y en un período determinado y limitado de su

historia, produce lo que podríamos llamar una monografía etnográfica (*La Cultura del Renacimiento,* de Burckhardt, es un ejemplo sorprendente). Cuando, por otra parte, un antropólogo social escribe acerca del desarrollo en el tiempo de una sociedad, escribe un libro de historia, distinto, es verdad, de la historia narrativa y política corriente, pero en lo esencial el mismo que redactaría un historiador social. A falta de otro, puedo citar como ejemplo mi propio libro *The Sanusi of Cyrenaica.*

En la segunda fase de su trabajo, el antropólogo social sube un peldaño más e intenta descubrir, mediante el análisis, el modelo latente que subyace en una sociedad o cultura. Actuando así va más allá que los historiadores, más tímidos y conservadores por lo general. Pero también hay historiadores que han trabajado de forma parecida, y no me refiero a filósofos de la historia, como Vico, Hegel, Marx, Spengler y Toynbee, ni a aquellos que pueden ser exclusivamente clasificados como historiadores sociales o escritores de la escuela *Kulturgeschichte,* como Max Weber, Tawney, Sombart, Adam Smith, Savigny y Buckle, sino de historiadores en el estricto y más ortodoxo sentido, como Fustel de Coulanges, Vinogradoff, Pirenne, Maitland o el profesor Powicke. Es quizás un detalle importante que aquellos escritos históricos que nosotros los antropólogos consideramos como ejemplo del método sociológico traten generalmente de los períodos históricos antiguos, cuando las sociedades descritas estaban más cerca de las sociedades primitivas que de las más complejas de los períodos posteriores y cuando los documentos no eran demasiado abundantes como para no ser analizados y asimilados en conjunto por una sola mente; de manera que el conjunto de la cultura puede ser estudiada como un todo y abarcada por un solo individuo, igual que sucede con las culturas primitivas. Cuando leemos los trabajos de estos historiadores sentimos que estamos estudiando las mismas cosas de análogo modo y que estamos alcanzando el mismo nivel de comprensión sobre ellas.

En la tercera fase de su trabajo, el antropólogo compara las estructuras sociales que ha revelado el análisis efectuado sobre determinado número de sociedades. Cuando el histo-

riador intenta un estudio similar en su propio campo es denominado filósofo, pero creo que no es cierto, como se dice frecuentemente, que la historia es el estudio de lo particular y la antropología social de lo general. En algunos escritos históricos comparación y clasificación están bastante explícitas y siempre aparecen implícitas, ya que no se puede hacer historia si no se elige un modelo comparativo, ya sea un pueblo o una cultura distintos, que incluso pueden ser los del propio investigador.

Concluyo, por tanto, siguiendo al profesor Kroeber, que aun cuando existen indudablemente muchas diferencias entre antropología social e historiografía, tales diferencias lo son exclusivamente en cuanto a la técnica, al énfasis y a la perspectiva, pero no en cuanto al método y objetivo. Pienso también que una clara comprensión de este hecho conducirá a una sólida conexión entre los estudios históricos y antropológicos, tal como se evidencia en la actualidad por sus puntos de contacto en etnología y arqueología prehistórica, y que esto será altamente beneficioso para ambas disciplinas. Los historiadores pueden suministrar a los antropólogos sociales un inapreciable material, examinado y comprobado por técnicas críticas de verificación e interpretación. Los antropólogos sociales pueden proporcionar al historiador del futuro algunos de sus mejores informes, basados en observaciones cuidadosas y detalladas, y pueden también derramar sobre la historia, por medio del descubrimiento de modelos estructurales latentes, la luz de los universales. El valor que cada disciplina tiene para la otra pienso que será reconocido cuando los antropólogos se entreguen con más asiduidad a la erudición histórica y muestren cómo el conocimiento de la antropología ilumina con frecuencia los problemas históricos.

LA ANTROPOLOGÍA SOCIAL COMO UNA DE LAS HUMANIDADES

La tesis que les presento, es decir, que la antropología es un tipo de historiografía, y en último término de filosofía o arte, implica que estudia sociedades como si fueran sistemas éticos y no sistemas naturales, que está interesada

en el diseño antes que en el proceso y, por eso, busca patrones y no leyes científicas, interpretaciones y no explicaciones. Estas son diferencias conceptuales y no meramente verbales. Los conceptos de sistema natural y ley natural, relativos a las ciencias naturales, han dominado la antropología desde sus comienzos y, como hemos visto al tratar el curso de su desarrollo, creo que han sido responsables de un falso escolasticismo que ha llevado, una tras otra, a formulaciones rígidas y ambiciosas. Si consideramos la antropología social como un tipo de historiografía, es decir, como una de las humanidades, la desprendemos de dogmas filosóficos esenciales y le damos así la oportunidad de ser realmente empírica, por paradójico que pueda parecer, y científica en el verdadero sentido de la palabra. Pienso que esto es lo que Maitland tenía en la imaginación cuando dijo que «pronto la antropología tendrá que eligir entre ser historia o no ser nada».

He podido apreciar que los estudiosos ingleses y americanos suelen confundir frecuentemente estos razonamientos, y no hay motivo para ello. La causa de que gran parte de su teoría e investigación sea poco sistemática radica precisamente en que consideran la antropología social como un aspecto de las ciencias naturales y no de la historiografía. Cuando me preguntan sobre las directrices futuras de nuestra disciplina, contesto invariablemente que debe seguir las líneas de la historia social o de la historia de las instituciones, como diferentes de la historia política o puramente narativa. Por ejemplo, el historiador social que intenta comprender las instituciones feudales debe estudiarlas en un lugar de Europa hasta adquirir todo el conocimiento que pueda acerca de ellas. Después estudiará esas instituciones en otras sociedades europeas para descubrir qué características eran comunes, en ese momento, a toda la civilización europea y cuáles eran las variantes locales, procurando ver además cada forma particular como una variación del patrón general y explicando el porqué de las variaciones. No buscará leyes sino patrones significativos.

¿Qué otra cosa hacemos o podemos y queremos hacer en antropología social a parte de esto? Estudiamos la brujería o un sistema de parentesco en una sociedad primitiva

particular. Si deseamos saber más acerca de esos fenómenos sociales, los podemos estudiar en una segunda sociedad, y luego en una tercera, y así indefinidamente. Cada estudio alcanza, según se incrementa nuestro conocimiento y emergen nuevos problemas, un nivel de investigación más profundo, mostrándonos los caracteres esenciales del elemento sobre el que trabajamos, de suerte que los estudios particulares van proporcionando nuevas orientaciones y perspectivas. Para que la investigación llegue a buen término ha de respetarse necesariamente una condición: que las conclusiones de cada estudio sean formuladas claramente de manera que no sólo verifiquen las de los estudios más antiguos, sino que presenten nuevas hipótesis aplicables a los problemas del trabajo de campo.

No obstante, la inquietud que he observado creo que no apunta en esta dirección, porque resulta evidente para cualquier estudioso que haya prestado atención al tema que quienes han postulado con mayor frecuencia la necesidad de que la antropología social se configurará a través del modelo de las ciencias naturales no han hecho una investigación ni mejor ni diferente que los que han adoptado el punto de vista opuesto. Pienso que el malestar es debido a la sensación de que cualquier disciplina que no tenga como objetivo la formulación de leyes, y de ahí la predicción y planificación, no merece el trabajo de toda una vida. Este elemento normativo en antropología es, como hemos visto y como lo son los conceptos de ley natural y progreso de los cuales deriva, parte de su herencia filosófica. Recientemente, el enfoque científico-natural ha procurado intensamente aplicar sus planteamientos a temas como los problemas coloniales, en Inglaterra, y los industriales y políticos, en América. Sus más prudentes partidarios han sostenido que nuestra disciplina sólo podrá ser antropología aplicada cuando el conocimiento científico esté mucho más avanzado que en la actualidad; los menos prudentes han reclamado la aplicación inmediata del conocimiento antropológico en la planificación social, y en ambos casos se ha justificado la antropología recurriendo a su utilidad. Inútil decir que no comparto su entusiasmo y considero ingenua la actitud que lo produce. Una discusión exhaustiva al res-

pecto nos llevaría demasiado lejos, pero no resisto mencionar que, como demuestra la historia de la antropología, el positivismo conduce fácilmente a una ética extraviada, a un humanismo científico anémico o —Saint-Simon y Comte son casos ejemplares— a una religión *artificial*.

Voy a concluir resumiendo brevemente los argumentos que he tratado de desarrollar en esta conferencia y exponiendo la dirección que creo tomará la antropología social en el futuro. Los antropólogos sociales, dominados consciente o inconscientemente desde el principio por la filosofía positivista, han pretendido, explícita o implícitamente, y en su mayoría aún pretenden (y a éstos es a los que me dirijo), probar que el hombre es un autómata y descubrir las leyes sociológicas en cuyos términos sus acciones, ideas y creencias pueden ser explicadas y a la luz de las cuales pueden también ser planificadas y controladas. Esta orientación implica que las sociedades humanas son sistemas naturales que pueden ser reducidos a variables. Los antropólogos, por tanto, han tomado como modelo una u otra de las ciencias naturales y han vuelto la espalda a la historia, que contempla al hombre de forma diferente y evita, a la luz de la experiencia, cualquier clase de formulaciones rígidas.

Hay, sin embargo, una tradición más antigua que la de la Ilustración, con un enfoque diferente del estudio de las sociedades humanas, en el cual son consideradas como sistemas solamente porque la vida social debe tener un patrón de cierto tipo, ya que el hombre, al ser una criatura racional, ha de vivir en un mundo en el que sus relaciones con su entorno sean ordenadas e inteligibles. Naturalmente, creo que aquellos que ven las cosas con esta perspectiva tienen una comprensión más clara de la realidad social que los otros, y sea éste así o no, su número crece constantemente y continuará incrementándose, porque la mayoría de los estudiantes de antropología, hoy, han sido instruidos en una u otra de las humanidades, y no, como sucedía hace treinta años, en alguna de las ciencias naturales. Siendo así, espero que en el futuro habrá una vuelta hacia las disciplinas humanísticas, especialmente hacia la historia, y particularmente hacia la historia social, la historia de las institucio-

nes, de las culturas y de las ideas. En este cambio de orientación, la antropología social conservará su individualidad porque tiene sus propios problemas especiales, sus técnicas y tradiciones. Aunque continuará durante algún tiempo dedicando preferentemente su atención a las sociedades primitivas, creo que durante la segunda mitad del siglo concederá más atención que en el pasado a las culturas más complejas y especialmente a las civilizaciones del Lejano y Cercano Oriente, y llegará a ser, en un sentido muy general, la contrapartida de los estudios orientalistas en tanto en cuanto han sido concebidos principalmente hasta el momento como lingüísticos o literarios, lo que equivale a decir que extenderá su campo de estudio a las culturas y sociedades, pasadas y presentes, de todos los pueblos no europeos del mundo.

2. LOS ANTROPOLOGOS Y LA RELIGION *

Cuando estaba considerando qué tema tratar en la Conferencia Aquinas, que tan amablemente me han invitado a pronunciar, y en el estado de preocupación que se siente en tales ocasiones, he pasado por una librería de Oxford donde se podía adquirir una selección de volúmenes a seis peniques ejemplar, y compré uno al azar con la esperanza de encontrar en él alguna sugerencia. *The True History of Yoshua Davidson* (1872) fue en tiempos un popular trabajo de ficción escrito por la republicana socialista Eliza Lynn Linton, aunque se publicó anónimamente. Es la historia de Jesús que vuelve a la tierra en la Inglaterra de mediados del siglo XIX y de cómo actúa en la situación a la que tiene que enfrentarse. Al final del libro, la autora dice que «si la sociología es una verdad científica, Jesús de Nazaret predicó y enseñó entonces no solamente en vano, sino contra leyes inmutables». Esto me dio una idea para mi charla, pues a pesar de que en el libro se hablaba de las doctrinas de política económica corrientes en aquel tiempo y en los términos en que las entedía la autora, me pareció que podía ser de interés para ustedes el que yo discutiera la actitud que los sociólogos, y los antropólogos sociales en particular, tienen con respecto a la fe y a las prácticas religiosas, que ha sido hasta el momento en gran parte fríamente hostil.

Es casi imposible tratar de ciencia social en este país sin hacer alguna referencia a los antecedentes franceses. Podemos considerar, al menos convencionalmente, que éstas comienzan con Montesquieu y su gran obra, *L'Esprit des lois* (1748). En ella se intentan descubrir las leyes de la vida social, las condiciones necesarias para su existencia en las

* *The Aquinas Lecture.* Conferencia pronunciada el día 7 de enero de 1959 en Hawkesyard Priory.

variadas formas que puede adoptar; pero no se trata, en mi opinión, de leyes en un sentido determinista o mecánico. Montesquieu discute frecuentemente de religión, casi siempre con un enfoque naturalista, examinando las creencias de los pueblos simplemente como fenómenos sociales y empeñándose en determinar solamente cuál es su función social; y en tanto que sus propias convicciones están comprometidas, puede ser considerado como un deísta, aunque exteriormente continuba siendo un hijo leal de la Iglesia, a pesar, por otro lado, de sus escritos satíricos sobre algunos rasgos de esa institución, que fueron incluidos en el Indice. A partir de Montesquieu, la línea evolutiva del pensamiento sociológico en Francia pasa a través de Turgot y los fisiócratas, hasta el infortunado Condorcet. Sostiene Condorcet que los fenómenos sociales son tan naturales como los que tratan las ciencias orgánicas e inorgánicas, y, por lo tanto, pueden y deben ser estudiados con los mismos métodos y puntos de vista científicos que la física y la biología. Hay leyes inexorables de vida y desarrollo social, y pueden ser descubiertas y formuladas como una serie de matemáticas sociales, a la luz de las cuales puede construirse un nuevo orden social en el mundo, donde la religión no tendrá cabida, ni tampoco, desde luego, los sacerdotes, charlatanes necesarios, sin duda, en las fases tempranas del desarrollo, pero charlatanes al fin y al cabo, y el mayor obstáculo en la senda del nuevo progreso humano.

Sin embargo, el segundo fundador de la ciencia social no fue Condorcet, sino Henri de Saint-Simon, aunque, ya sea porque no escribió tratados comprensibles o por otras razones, ese título ha ido a parar a Comte. Saint-Simon, cuyos seguidores pueden ser considerados como los precursores de la filosofía totalitaria, heraldos de las formas de sociedad fascista, nazi y comunista, fue el más grande creyente en las leyes sociales, el progreso, la planificación social y la regeneración de la humanidad; y es necesario añadir que fue un anticlerical y un deísta (de tipo más bien excentrico), como casi todo el mundo que en aquel tiempo pretendía ser un filósofo. Verdaderamente, como señala Mill en su ensayo sobre Bentham, en las naciones más avanzadas del continente, en la segunda mitad del siglo

XVIII, apenas había alguna persona educada que guardara lealtad a las viejas creencias e instituciones. No obstante, Saint-Simon afirmaba la necesidad de religión en una forma u otra —«el carácter de las épocas orgánicas es esencialmente religioso»— y proyectaba una religión secular para la humanidad —el hombre es «Dios en un orden finito»—, una idea que sus seguidores llevaron a cabo —iglesia, dogmas, rituales, papa y todo lo demás— con resultados ligeramente ridículos. Incluso aunque Saint-Simon deseaba reducir el cristianismo a un sistema ético, el desenvolvimiento de su religiosidad, manifestado en su *Nouveau Christianisme*, publicado poco antes de su muerte, en 1825, por sus seguidores, le restó simpatizantes entre los intelectuales ingleses, incluidos J. S. Mill y Thomas Carlyle, quienes tradujeron el libro, hasta tal punto que llegó a ser considerado como un chiflado. Los trabajadores ingleses, sobre los cuales la propaganda socialista de los misioneros saint-simonianos extrañamente vestidos había hecho alguna impresión al principio, también se fueron alejando, ya que la combinación de religiosidad y autoritarismo produjo, con palabras de uno de sus portavoces educados, una sensasión de «barbarie e impostura góticas». De este modo, el movimiento saint-simoniano en Inglaterra, como en Francia, llegó a marchitarse, dejando, no obstante, las puertas abiertas a una herejía que tuvo una influencia más duradera, la herejía comtiana.

Comte rompió con su maestro, ese genio más o menos lunático *(«nullum magnum ingenium sine mixtura dementiae fuit»)*; y el alumno, aunque no era un pensador tan original, logró más fama y ejerció una influencia más extensa. Verdaderamente, su figura extraña y paranoica dominó el pensamiento social del siglo XIX como Montesquieu había dominado el de la centuria anterior. Algunas de las palabras empleadas con mayor frecuencia en los seis volúmenes de su *Cours de Philosophie Positive* son: «necesario», «indispensable», «inevitable». Hay leyes rígidas e inexorables en la vida social que determinan las condiciones necesarias de existencia de cualquier sociedad en cualquier momento y también la evolución de cada sociedad a través de las mismas fases: la teológica, la metafísica y la positi-

vista o científica. Tal filosofía de la historia era claramente incompatible con el cristianismo tradicional y, además, con la mayoría de los sistemas de pensamiento religioso. No obstante, Comte, como los saint-simonianos, fue un gran admirador de la Iglesia católica, mientras que no pudo soportar el protestantismo, el deísmo y el humanismo metafísico, y ninguna expresión de desprecio era demasiado severa para ellos. Pero si la Iglesia, con su admirable organización, fue la madre de la civilización y la promotora de la libertad personal, todo, ¡ay!, tiene su fin, y en ella, como en todas las cosas en el curso del desarrollo histórico, tuvieron que cumplirse las leyes de la evolución. Las instituciones católico-feudales estaban entonces en el estadio final de su destrucción a causa de la propaganda metafísica que, a pesar de su carácter crítico, negativo y transitorio, y no obstante ser despreciada por muchos, pertenecía a una fase inevitable de la historia; y cuando el trabajo de destrucción estuviera terminado surgiría finalmente la nueva edad altruista, pacífica, industrial y científica. Posteriormente Comte, como Saint-Simon antes que él, se dio cuenta de que era indispensable algún tipo de religión y emprendió la edificación de una nueva, una Iglesia secularizada cuyo sumo sacerdote sería él mismo, «una mezcla incongruente de mala ciencia y papismo destripado», como la llamó agriamente Huxley. O, citando a uno de sus paisanos, Georges Sorel: uno podría igualmente adorar la *Bibliothèque Nationale.* En este país, el culto comtiano, dirigido por George Eliot, George Henry Lewes y Frederick Harrison entre otros, ha sobrevivido hasta el presente, y el profesor de antropología social en Oxford hasta 1935, Dr. Marett, fue un tiempo en cierto modo comtiano. Una Iglesia comtiana, o secularizada, funciona en Londres y creo que en una o dos ciudades más, y su genealogía hagiográfica no está enmarcada como una curiosidad en las paredes de la biblioteca Blackfriars de Oxford.

A finales del pasado siglo y en las dos primeras décadas del presente escribía, también en Francia, un hombre que puede ser considerado como el tercer fundador de la ciencia que se ha convertido en lo que llamamos ahora antropología social: Emile Durkheim. También él pretendía

ser un determinista sociológico y en sus ensayos más antiguos expresaba su indignación por el relajamiento de Montesquieu a este respecto, aunque no siempre actuó de conformidad con estos alegatos: las leyes que buscaba eran funcionales antes que históricas o evolutivas. La religión tenía, por tanto, que ser explicada en términos de función social. No era, como suponían los antropólogos ingleses en ese momento, una especie de ilusión: las ilusiones no sobreviven durante siglos y no constituyen la matriz donde se han formado leyes, ciencias y artes. La religión tiene un objetivo básico: la sociedad en sí misma; el hombre adora en los dioses los símbolos de sus propias colectividades. Si se sigue de esto que no puede haber un dios personal trascendente, se sigue también que la religión debe ocupar un lugar en toda sociedad, puesto que es un producto de la acción de la misma vida social. Así encontramos que, al final de *Les formes élémentaires de la vie religieuse* (1912), Durkheim, como Saint-Simon y Comte antes que él, imagina una religión secularizada, reminiscencia de las religiones racionalistas de la Revolución Francesa, y ya que, según dice, no puede haber una religión sin un Iglesia, prevé también una Iglesia secularizada dedicada a las más nobles aspiraciones de la humanidad.

Siempre me ha parecido curioso cómo estos tres hombres combinaron una filosofía determinista, una creencia en la regeneración de la raza humana como un proceso evolutivo inevitable, con un celo reformador casi fanático y a veces una indignación agresiva hacia todos los que diferían de sus planteamientos. Indudablemente sentían, como los marxistas, que, aunque el proceso era inevitable, podía ser acelerado por quienes fueran suficientemente juiciosos para discernir su dirección y bastante honestos para manifestarlo. No deja de ser también curioso que combinan el determinismo evolutivo con una filosofía utópica. Según parece, las leyes evolutivas dejarían de operar cuando las condiciones previstas hubieran estado a punto, y en esto también se parecen a los teóricos marxistas. Las fuerzas objetivas que en el pasado han gobernado la historia pasarían en ese momento bajo el control del hombre y entonces la humanidad crearía su propia historia; según el famoso aforismo de

Engels, «es el ascenso del hombre desde el reino de la necesidad al reino de la libertad».

¿Qué sucedía en Gran Bretaña en el período comprendido entre Comte y Durkheim? El saint-simonismo y el comtismo se encontraban aquí con otras poderosas tendencias de opinión entre los intelectuales y también en círculos más populares. Las principales eran las doctrinas utilitaristas desde Adam Smith y Bentham al joven Mill, aquellas doctrinas que Eliza Lynn Linton oponía en su novela a las enseñanzas de Jesús. Los utilitaristas eran crueles con la religión en cualquier forma o aspecto, especialmente el mórbido Bentham, para quien todos los sacerdotes eran simples impostores. Otra poderosa tendencia era la teoría del desarrollo evolutivo, primeramente asociada a los nombres de Buffon, Lamarck y Eramus Darwin, y aquí podemos hacer especial mención a Herbert Spencer, no sólo porque llegó a ser un máximo exponente del evolucionismo, sino también porque se le puede considerar como el fundador decimonónico de la ciencia social en Inglaterra, el Comte inglés, aunque él hubiera enfáticamente desaprobado tal designación. El hombre, proclamaba incesantemente Spencer, está sujeto a invariables leyes de desarrollo, si bien esas leyes son altamente complejas y muy difíciles de definir. La religión es falsa e inútil; es mejor buscar las bases de la moral a través de un estudio científico de la vida social. Dios, si existe, no puede ser conocido, y además es inútil. La religión puede quizás explicarse mejor como la proyección de la subordinación a los gobernantes en la propiciación de sus dobles después de la muerte.

El disgusto de Spencer por cualquier clase de clericalismo, dogma y ceremonia fue compartido por el historiador social Buckle, cuya *History of Civilization in England* (1851), poco leída hoy, produjo una gran impresión en sus contemporáneos. Es verdad que Dios existe, pero ni él ni los humanos representan nada en la historia, que constituye el registro de una secuencia de causas y efectos de la cual el hombre es un impotente espectador.

Pero si Spencer formuló claramente la teoría de la modificación gradual de la estructura o las especies, a través del uso o desuso de las funciones, en contra de la teoría

dominante de la creación particular, y si llegó a extender sus ideas evolutivas hasta incluir lo social o superorgánico, fueron en realidad Darwin y Wallace quienes, en 1858 y en los años siguientes, añadieron los dos caracteres biológicos distintivos que causaron tan gran escándalo y agitación, la noción de la selección natural a través de la supervivencia del más apto, una idea que parece haber surgido en ambos después de leer el *Essay on Population*, de Malthus, y el establecimiento del lugar del hombre entre los primates en el proceso evolutivo. Tales conceptos eran golpes demasiado fuertes para ser aceptados complacientemente por la opinión religiosa, que reaccionó violentamente, sin espíritu crítico e incluso parcialmente, insinuando que quienes pensaran como Darwin eran no solamente infieles, sino que eran precisamente infieles porque trataban de liberarse de los frenos morales. Las cosas hubieran cambiado si Darwin hubiera sido apoyado desde el principio por otros científicos, pero éste no fue el caso. Como es bien sabido, las teorías de Darwin ejercieron una enorme influencia sobre el pensamiento sociológico, como se aprecia, por ejemplo, en la obra de Bagehot, *Physics and Politics*. Como también es bien sabido, Darwin perdió lentamente su fe, y con ella todo gusto por su trabajo, durante los cuarenta años que pasó como inválido neurótico. Lo mismo que Wallace, tomó parte en diversos movimientos, unos sensatos y otros no: espiritualismo, socialismo, frenología, antivacunación, anticolonialismo y pacifismo.

Otra influencia que estaba empezando a hacerse sentir en la primera mitad del siglo XIX era la crítica bíblica, cuyo primer impacto en el mundo intelectual laico fue la obra de Strauss, *Leben Jesu* (1835), traducida al inglés por George Eliot, y los escritos de Christian Baur. El ímpetu que fue adquiriendo esta tendencia según avanzaba el siglo se evidencia en el influjo sobre la *Vie de Jésus* (1863), de Renan, y en las tribulaciones que producía en los fieles. Es cierto que muchas cosas absurdas aparentes en las Escrituras habían sido ridiculizadas por los deístas del siglo XVIII —Voltaire, Diderot y otros—, pero ahora por vez primera la Biblia era sometida a una total, minuciosa y frecuentemente devastadora crítica literaria que era demasiado erudita

para ser descartada alegremente como simples prejuicios.

A los ojos de los cristianos bíblicos ortodoxos esto era bastante malo, pero peor fue lo que vino a continuación. Siguiendo el éxito de la filología comparada, la mitología comparada y la religión comparada (una ciencia de la religión) empezaron a transformar los dioses y diosas paganos, y por inferencia también los de las altas religiones, en sol, luna y estrellas, y a tratar a todas las creencias y ritos religiosos como fenómenos del mismo orden y, por lo tanto, del mismo valor. Esto llevaba a un relativismo en el cual el cristianismo no era la única fe verdadera, sino exclusivamente una religión entre otras, todas ellas igualmente falsas. Es cierto, por otra parte, que el célebre Max Müller pisaba cautelosamente —el obispo de Gloucester había ya condenado los intentos de «poner en competencia los libros sagrados de la India y las Sagradas Escrituras»—. No eran tan prudentes otros representantes del movimiento intelectual que culminó en sir James Frazer.

Fue en este clima de comtismo, utilitarismo, crítica bíblica y comienzos de religión comparada, en el que la antropología social, tal y como hoy la conocemos, tuvo su origen. Era un producto, como en último lugar lo eran también todos los otros movimientos intelectuales, de la filosofía racionalista del siglo XVIII y, más particularmente, de la corriente de pensamiento que, desde Hobbes y Locke, llega a Hume y a los filósofos morales escoceses, escépticos y deístas. Los fundadores fueron hombres tales como McLennan, Lubbock, Tylor y, más tardíamente, Frazer, todos ellos grandes creyentes en las leyes de la evolución social y en la necesaria interdependencia de las instituciones, y todos, a juzgar por sus escritos y la información complementaria que poseemos, agnósticos y hostiles a la religión. Consecuentemente, cuando discutían sobre ella pretendían explicarla mediante teorías de causación psicológica o sociológica, que ahora nos parecen notables por su trivialidad, pero que en su tiempo fueron generalmente aceptadas. Para Tylor el ser espiritual era una ilusión, una especie de alucinación producida por la reflexión de mentes inmaduras sobre fenómenos tales como la muerte, los sueños y el éxtasis. La religión era también una ilusión para

Frazer. Todos ustedes están familiarizados con *The Golden Bough* (1890), en donde expone su paradigma de fases de pensamiento a través de las que pasan todos los pueblos: magia, religión y finalmente ciencia; y todos recordarán también cómo, en el prefacio a ese libro, Frazer compara las creencias cristianas con muros venerables cubiertos de hiedra y moho (venerables pero a punto de ser demolidos por los disparos del método comparativo), y cómo al final se sitúa en las orillas del lago Nemi, donde en otro tiempo gobernaban los sagrados reyes paganos, y escucha las campanas de Roma convocando al *Angelus* (una religión se va y otra llega, y visto desde el racionalismo y la ciencia todas son iguales, hijas de la fantasía). El propósito de *The Golden Bough* era desacreditar la religión revelada, mostrando cómo uno u otro de sus caracteres esenciales, por ejemplo la resurrección del hombre-dios, son análogos a los que encontramos en las religiones paganas. El mismo propósito aparece demasiado evidente en los escritos de Salomon Reinach, un Frazer francés en pequeña escala: la misa es una supervivencia del banquete totémico de los salvajes, Cristo era un rey ficticio en una parodia anual, y cosas por el estilo.

Todos los principales sociólogos y antropólogos contemporáneos de Frazer o a partir de él fueron agnósticos y positivistas —Westermarck, Hobhouse, Haddon, Rivers, Seligman, Radcliffe-Brown y Malinowski—, y si trataban la religión, lo hacían como a una superstición para la que era necesaria y debía encontrarse alguna explicación científica. Casi todos los más importantes antropólogos de mi propia generación sostendrían, creo yo, que la fe religiosa es una total ilusión, un curioso fenómeno que pronto llegará a extinguirse, y sería explicado en tales términos como «compensación» y «proyección» o mediante alguna interpretación sociológica en la línea del mantenimiento de la solidaridad social. Lo mismo ha sucedido, y sucede, en América. Morgan, el fundador de la antropología social en Estados Unidos, rehusaba tener nada que ver con la religión y aborrecía particularmente el ritualismo religioso (se sorprendió bastante por lo que vio al entrar en la iglesia de San Bernabé cuando visitó Oxford. Innecesario decir que detestaba

la Iglesia romana). Entre la última generación de distinguidos antropólogos americanos no hay uno sólo, al menos por lo que yo conozco, que haya dado su aquiescencia a algún credo, excepto si incluimos entre ellos el agnosticismo, o que consideren cualquier creencia religiosa como algo más que una ilusión; y no conozco una sola persona entre los más eminentes sociólogos y antropólogos de América hoy en día que esté adherido a alguna fe. La religión es una superstición que debe ser explicada por los antropólogos; y no sólo un antropólogo, sino que ninguna persona racional puede creer en ella.

No voy a discutir la situación en otros países, ya que las influencias que han ido formando la antropología social en Inglaterra han sido un producto nativo o nos han llegado desde Francia y América. Se puede hacer constar, además, que los escritos sociológicos de otros países, en tanto que han dejado huella en nuestro pensamiento, han sido principalmente de carácter antirreligioso. Para Marx, como todos sabemos, la religión era una fútil superestructura ideológica mantenida por y para los privilegios de clase. La religión, nos dice Engels, fue uno de los medios empleados por la burguesía para mantener a la «clase baja» en su lugar —*Die Religion muss dem Volk erhalten werden* («la religión debe mantenerse viva para el pueblo»)—, pero añade, «los dogmas religiosos no serán nunca suficientes para sostener una sociedad tambaleante». Para Freud, era comparable a la neurosis obsesiva, el producto de la realización del deseo y del complejo paterno: ¿acaso no tituló su libro sobre religión *El porvenir de una ilusión* (1928)? Y para Jung, si he comprendido bien sus escritos, apenas tendría otro valor que el terapéutico. El sociólogo italiano mejor conocido, Vilfredo Pareto, en su *Trattato di Sociologia generale* (1916), trata continuamente con desprecio a todos y cada uno de los dogmas teológicos; y aunque el sociólogo alemán Max Weber no puede ser descrito como hostil a la religión, su posición personal era negativa, o, como él mismo apunta, ni antirreligioso ni irreligioso, sino «religiosamente, absolutamente indiferente».

En general, por lo tanto, puede decirse que los sociólogos y antropólogos han sido o indiferentes o, con mayor

frecuencia, hostiles a la religión, aunque por caminos o de maneras diferentes. El agnosticismo católico, si puede llamarse así, de hombres como Saint-Simon y Comte, era en muchos aspectos una clase diferente de agnosticismo que el de quienes tenían un fondo protestante como Spencer y Tylor, o del agnosticismo judío de Durkheim y Lévy-Bruhl.

Hubo desde luego unos pocos que mantuvieron su fe, y en la lucha algunas de estas almas fervorosas que combatían por su cuenta actuaron en realidad en beneficio de sus adversarios. Está claro que el Abbé Loisy tenía que ser excomulgado, pero creo que Renan fue duramente tratado, y hasta el gran semitista dominico Lagrange llegó a tener dificultades. Hay una vieja y juiciosa máxima de la Iglesia: *in necessariis unitas, in dubiis libertas, in omnibus caritas.* Los eruditos protestantes eran siempre más vulnerables, puesto que sus iglesias estaban más comprometidas en la defensa del Libro en el que se había basado la Reforma. Sir Charles Lyell, que se consideraba a sí mismo como un teísta, fue denunciado porque su *Principles of Geology* (1830) parecía desacreditar las narraciones del Pentateuco sobre la creación y el diluvio. Un fuerte clamor se levantó en la comunión anglicana cuando el valiente obispo Colenso de Natal, originario de Cornualles, anunció que no estaba dispuesto a aceptar, y que no creía que ningún clérigo debiera tampoco hacerlo, los hechos relatados en los libros del Antiguo Testamento, especialmente en el Deuteronomio, y, por lo tanto, no pensaba enseñar a los zulús de Natal lo que le parecía imposible e incluso increíble; desafío a causa del cual fue excomulgado por el obispo de Ciudad del Cabo en 1863. El fundador en este país de la filología comparada, la mitología comparada y la religión comparada, Max Müller, fue también una víctima, aunque en menor grado. Era un fiel y devoto protestante («los protestantes son mejores cristianos que los romanos»), pero una de las razones por las que no fue elegido para la cátedra de sánscrito en Oxford en 1860 era que sus enseñanzas resultaban subversivas para la fe cristiana, «perturbadoras». Además, era alemán. Por último, como ejemplo final, dentro de la comunión presbiteriana, el caso de Robertson Smith, uno de los más notables estudiosos bíblicos y antropólogos del pasado si-

glo, culpado ante su sínodo de herejía, por haber escrito lo que hoy parecería a casi todo el mundo un moderado y sensible artículo sobre la Biblia en la *Encyclopaedia Britannica*, en el cual hacía ciertas anotaciones críticas acerca de la fecha, el orden y la composición de los libros del Antiguo Testamento. Aunque no resultó convicto de herejía, fue privado de su cátedra de hebreo en Aberdeen, en 1881, acusado de escándalo.

En conjunto, puede decirse que las críticas dirigidas a las enseñanzas de las Iglesias desde todos los lados eran en su mayoría perjudiciales. Los católicos sufrieron menos y los anglicanos más. En esa época, la Iglesia católica tenía muy poca importancia en Inglaterra, y al estar más acostumbrada a diferentes formas o niveles de interpretación de la Biblia se hallaba menos encerrada en una posición de ortodoxia literalista. Además, un ataque a la superstición papista, a pesar de ser recomendable en sí mismo, salpicaba a la incierta compañía de los teólogos anglicanos, «los maestros proveedores del Estado en materia de rectitud», como los llamó Spencer; miembros de una Iglesia que era «casi una escuela preparatoria para el papado», en palabras de Huxley. No es mera casualidad que alguno de los críticos más influyentes provengan de hogares disidentes o excesivamente evangélicos —Spencer, Darwin, Huxley, Tylor y el economista Harriet Martineau son ejemplos—, y podemos suponer que su animosidad a la religión revelada no fue inspirada solamente por el amor a la verdad, sino que fue también reacción contra la mustia educación religiosa que recibieron, y que su odio al clericalismo y eclesiasticismo era una protesta contra los intereses y el orgullo de clase de los tory, así como contra la Iglesia estatal con la que se aliaba el privilegio. La conciencia inconformista era más sensible a las condiciones sociales que la conciencia eclesiástica. Era el «gusano de la disensión que se arrastraba por las sucias callejuelas» el que mejor percibía las necesidades de los pobres. Eran los pequeños predicadores de las capillas los que simpatizaban con el Felix Holts. Es necesario recordar que estos hombres fueron excluidos de las universidades hasta 1871, un nuevo agravio contra la Iglesia. (A pesar de que Oxford era el centro de la reacción, Herbert

Spencer se debió de sentir humillado al averiguar que sus obras eran libros de texto allí, mientras que el denominado hogar de la Ilustración, el *University College* de Londres, ni siquiera los tenía en la biblioteca.) El «establishment», como tenemos ahora que aprender a llamar a los pocos educados, bien conectados, influyentes y ricos, a quienes realmente entendían de negocios y ejercían el control con urbanidad entre bastidores (no estoy seguro de quiénes forman parte actualmente, aunque parece que el director de mi colegio es un miembro *ex officio),* lloraba a esos inconformistas, aunque quizás no tanto como aquellos a quienes el anecdótico escritor Montagu Williams llama «hombres de origen oriental» o «caballeros muy educados hasta el final».

El melancólico Huxley demostró ser el más formidable enemigo de la iglesia estatal. La táctica de este agnóstico —él inventó la palabra—, para quien, como para Spencer, Tylor y Darwin, toda religión comienza con, y arraiga en, la adoración de los espíritus y todos los credos son pueriles, era poner en tela de juicio, tomándolo literalmente, algún pasaje bíblico científicamente inaceptable, como el de Noé y el diluvio, y entonces, habiendo conducido a sus oponentes al terreno elegido, señalar que si esa narración no era históricamente cierta, no había razón alguna para tener que aceptar cualquier otra de las del Antiguo Testamento, pues la autoridad en todas era la misma, y si esto era así, ¿qué sucedía entonces con la teología cristiana, cuya fiabilidad se mantenía o caía al tiempo que la de las Escrituras judías? Raramente continuaba la discusión, pero algunos defensores de la Biblia —Gladstone en particular— le hicieron el juego hasta el final.

Es díficil no simpatizar más con Huxley que con los Wilberforce (los «sansones adinerados»). Era monstruoso que hombres de ciencia fueran atacados, e incluso difamados, por expresar opiniones dentro de su propia especialidad, por gente ignorante de tales materias. Además, algo había de verdad en los argumentos de Huxley de que lo único que había realizado el protestantismo era reemplazar la infalibilidad de la Iglesia por la infalibilidad de la Biblia, y algo había también de justo en su queja de que quienes

proclamaban el derecho a la libre opinión deseaban negárselo a él. Por otra parte, la Biblia había llegado a ser un fetiche y las citas de los textos bíblicos un fastidio. Dickens está haciendo una caricatura de Jonas Chuzzlewit cuando pone en su boca este lamento por la temeridad de su padre al vivir más de setenta años: «¡Me gustaría saber dónde está su religión cuando se va evadiendo de esta manera a pesar de la Biblia!» La Iglesia oficial había pasado largo tiempo en deplorables condiciones, como atestigua el metodismo, y además había llegado a ser identificada con los intereses de clase de los dueños de la tierra —el Dr. Arnold la consideraba como la protección privada de la aristocracia tory— y de los industriales, de manera que cualquiera que se revelara contra el Mr. Bounderbys de la época y las espantosas condiciones en que vivían los pobres, se daría cuenta de que se encontraba también casi inevitablemente contra la bien dotada y establecida Iglesia que, con demasiada frecuencia, cuando no se callaba, encontraba alguna excusa beata para la explotación (la pobreza era debida a la holgazanería, la imprevisión y el vicio), o se consolaba con exhortaciones morales y la fría recompensa en el más allá. Por esta razón no es sorprendente que detrás de su seriedad los críticos no puedan ocultar enteramente su placer por las derrotas exegéticas que se le inflingían. De todos modos, como Huxley acostumbraba a afirmar muy acertadamente, no hay necesidad de culpar a los científicos, sociales u otros, del deterioro de la fe. El daño, si es que lo hubo, que tanta gente religiosa denunciaba, era producto de sus preguntas y comentarios y había sido hecho mucho tiempo atrás por los mismos cristianos y por los filósofos escépticos. ¿Por qué culpar a los geólogos, los antropólogos y los estudiosos bíblicos cuando los diques habían sido rotos muchos siglos antes?

No debemos regatear nuestra simpatía a los críticos simplemente porque muchos de ellos fueran estrepitosos y molestos, presumidos y engreídos intelectualmente. ¿Hay alguien hoy en día más monótono que los Mills, Spencer, Buckle, Galton, John Morley y otros similares? Pero sus oponentes, los infatigables Gladstones, eran igualmente tediosos. Además, debo confesar que considero todo el pe-

ríodo en que estas controversias llegaron a su apogeo excesivamente aburrido: las guerras inacabables contra los débiles —zulús, ashanti, benin, afganos, birmanos, egipcios, sudaneses y bóers—; H. M. Stanley, lord Randolph, Churchill en Africa del Sur, el príncipe en Baden Baden... y por si fuera poco, aunque de vieja cosecha, el Dr. Arnold en Rugby.

Los críticos, si de algo deben ser culpados, es de permitir que la indignación, no exenta de malicia, oscureciera sus juicios científicos. Un biólogo no ataca ninguna forma de vida animal, ni un astrónomo denuncia el sistema planetario. ¿Por qué entonces debían sentirse obligados a destruir la religión aquellos que opinaban y opinan que es solamente una institución social entre otras y que todas las instituciones son justamente sistemas naturales, o parte de ellos, como los organismos y cuerpos celestes? Tales argumentos fueron correctamente expuestos por Benjamín Kidd en el libro, famoso en su tiempo, *Social Evolution* (1894). En él se dice que si los científicos sociales hubieran investigado fríamente la función social de un fenómeno tan universal y persistente, habrían descubierto que la vitalidad de las sociedades, e incluso su existencia, es inseparable de la religión, y que es precisamente a través de los sistemas religiosos como se ha logrado la evolución social o progreso; por eso es la más significativa de las fuerzas evolutivas el agente básico de la selección natural. La historia nos demuestra que los pueblos socialmente más eficientes eran, y son, los más religiosos, y podemos por tanto llegar a la conclusión de que, «a través de la acción de las leyes de la selección natural, la raza debe resultar cada vez más religiosa». Esta fue la posición pragmática adoptada mucho después por el antropólogo social Dr. R. R. Marett: «La religión es desde el principio vital para el hombre, ya que éste es una criatura combatiente y progresiva»; y llegó a ser un lugar común durante este período. La encontramos en Sorel, Croce y muchos otros. Si lo que decían es verdad, era absurdo describir las formas más altas de religión, al estilo de Grant Allen, como «crecimientos grotescos y esponjosos».

Lo apuntado por Kidd era obvio, e incluso aquel terco

racionalista hipocondríaco, Herbert Spencer, tuvo que admitir al final de su vida que un sistema religioso de algún tipo es un componente de toda sociedad que ha colaborado al progreso de la civilización y puede llegar a ser necesario. Ya hemos expuesto los esfuerzos de los saint-simonianos y comtianos para fundar religiones secularizadas, intentos que Kidd consideraba fútiles porque todas las religiones son ultrarracionales y se apoyan en creencias en lo sobrenatural. De este modo, los disparos de los racionalistas se volvían contra ellos mismos.

La defensa pragmática de la religión podía ser también desconcertante, ya que, si bien parecía efectiva como contraataque, suponía a la vez la confesión de la irrelevancia de la verdad o, de otro modo, de la teología; y nadie está dispuesto a aceptar una fe religiosa sencillamente porque un sociólogo diga que es socialmente útil. Todavía más desconcertantes eran los esfuerzos desesperados para salvar el barco lanzando al mar todo su cargamento. Al agua fueron profecías, milagros, dogmas, teología, ritual, tradición, clericalismo y lo sobrenatural, todo lo que Matthew Arnold consideraba como desarrollos innecesarios de los elementos folklóricos y sus derivados, productos de la imaginación del hombre, de sus tendencias creadoras de mitos, de su fascinación por los artificios taumatúrgicos; en una palabra, el *aberglaube* del cristianismo, fuera de lo cual se le concedía la posibilidad de ser construido de nuevo. La religión sustitutiva estaría basada en un código de conducta satisfactorio para los caballeros victorianos, una base cubierta con la emoción y lo bastante sólida para soportar la sutil abstracción: «es el Poder Eterno, y no nosotros, quien practica la virtud». El premio, después de una conducta recta, sería la propia felicidad del individuo. Cuando un hombre actúa rectamente se siente bien. Sea cual fuere el valor que esta reconstrucción pudiera tener, no era la antigua religión cristiana, ni católica ni protestante, y era improbable que atrajera a lo que algunas veces se llamaba «las masas equivocadas».

Aunque algunos científicos sociales, como Kidd, tenían pensamientos nuevos sobre la religión, la batalla de la Biblia continuó irregularmente hasta el presente siglo, y si no

puede decirse que una u otra posición alcanzara la victoria, sí se puede afirmar que quedaba ya muy poco del libro sagrado. Fragmentos y pedazos del Antiguo Testamento estaban esparcidos por todas partes. El Deuteronomio había sido más o menos arrasado, ni siquiera los Evangelios habían escapado al fuego de la artillería, ni tampoco los Hechos y las Epístolas. Los que trataban de parapetarse detrás de interpretaciones alegóricas, lo que Huxley llamó la huida a la alegoría para escapar al absurdo, colaboraban con frecuencia en la confusión.

Así, muchos de los que habían sido educados en el estricto cristianismo de la Biblia se hallaban desconcertados, y el período terminó con gritos de desaliento o de esperanza desesperada: «Dudosos semicreyentes de nuestros credos fortuitos», «ejércitos ignorantes que se enfrentan de noche», «vacilo por donde camino firmemente», etcétera.

Mirando atrás podemos a veces extrañarnos de todo ese alboroto. Hoy nadie se preocupa de Jonás y la ballena, de la mujer de Lot o de los cerdos de Gadarene, acerca de los cuales tuvieron Glandstone y Huxley un debate tan memorable; ni a nadie le importa cómo han aparecido muchas diosas-madre o cómo han muerto muchos reyes sagrados, ni inquietan a la gente las semejanzas que hay entre los rituales cristianos y primitivos. Esto se debe parcialmente a que las Iglesias han cesado de defender posturas que no era ni necesario ni oportuno defender y además han aprendido a agradecer a los científicos el haberles librado de cargas y obligaciones: «Nada mejor que liberar la religión de los lazos de la imperfecta ciencia», ha dicho Whitehead con muy buen sentido. Pero también es debido a que los sucesores de aquellos científicos son más o menos indiferentes, pensando que la religión ya no domina el pensamiento como pasaba antes, ni siquiera la mentalidad popular, y por tanto no hay motivo suficiente para atacarla. La generación precedente trataba sin cesar temas religiosos porque se sentía inquieta respecto a ellos y, aunque discutían sobre la mujer de Lot o el cerdo de Gadarene, que para nosotros carecen de la importancia que ellos les otorgaban, se daban cuenta que estaban en juego aspectos más fundamentales. Incluso los hostiles al cristianismo no pudieron escapar

al clima religioso de la época; ser hostil es al menos una forma de homenaje. Pero a finales del siglo el ambiente había cambiado. El naturalista canadiense y fiel admirador de Darwin, Romanes (fundador de unas famosas sesiones científicas en Oxford), apenas fue considerado un caso extraordinario cuando, después de haber escrito bajo seudónimo un ataque a la religión en 1876, dijo bastante apologéticamente que había llegado a ver «la fe como intelectualmente justificable», añadiendo, sin embargo, humildemente: «Yo no tengo hasta ahora esa auténtica certeza interna.» No era ya extraño que un científico se declarara agnóstico, sino más bien que afirmara no serlo, como fue el caso de lord Kelvin en 1900; y los científicos no eran una excepción, sino representativos de la sociedad intelectual de la época, en cuyos círculos aparecer como agnóstico no constituía ningún especial atrevimiento. Verdaderamente, como Engels señala con su atractiva pero dura ironía, en sus escritos de alrededor de 1880, la introducción y expansión del aceite de mesa en Inglaterra fue acompañada de la propagación del escepticismo continental y hasta del agnosticismo, que si no puede considerarse por completo como «lo conveniente» era al menos más respetable que las formas extremistas de discusión (despreciaba abiertamente al hombre de ciencia, que en lugar de llamarse francamente a sí mismo materialista «traslada su ignorancia al griego y lo llama agnosticismo»). La gente era cada vez menos consciente de su indiferencia, e incluso declararse agnóstico parecía ser un compromiso inútil. Uno podría casi decir con el Mr. Tigg de Dickens: «No creo siquiera que no creo, ¡maldíceme si lo hago!»

Una vez que llegó a aceptarse que a las controversias del pasado les faltaba en su mayoría significado y sustancia, y una vez que prevaleció el clima de indiferencia, es comprensible que un espíritu de tolerancia mutua pusiera fin a las disputas entre los religiosos y los científicos naturales. Pero esto sólo fue posible porque fundamentalmente nunca hubo ningún motivo real para el enfrentamiento entre lo que la ciencia natural enseñaba acerca de la naturaleza del mundo físico y lo que la Iglesia enseña sobre la fe y la moral. Después de todo, una afirmación rigurosa de la

ley natural no está tan lejos de la creencia en milagros. Pero éste no es el caso con respecto a las reivindicaciones de los científicos sociales, o a muchos de ellos, y a las de las Iglesias. Aquí existe todavía un conflicto que durará largo tiempo, porque, como se perfilaba en la obra de E. L. Linton, el determinismo sociológico y las enseñanzas de Jesús son irreconciliables.

He pretendido esbozarles el desarrollo histórico que lleva a la actual situación, a fin de mostrar cómo la antropología social ha sido el producto de mentes que, con muy pocas excepciones, consideraban toda religión como una superstición anticuada, apropiada sin duda para una edad precientífica e históricamente justificable, al igual que las clases para los marxistas, en determinadas épocas, pero ahora inservible e incluso sin valor ético, y peor que inútil, porque es un obstáculo para la regeneración racional de la humanidad y el progreso social. Se dio por supuesto que la interpretación teológica de los fenómenos había sido eliminada progresivamente de los distintos sectores de la naturaleza, y que las investigaciones científicas tenían solamente que ser extendidas a la vida social para que su exclusión del mundo de la realidad fuera completa. Lo único que le estaría permitido entonces a la teología serían algunas vagas concepciones metafísicas. Este fue el tema del discurso presidencial de Tyndall a la *British Association for the Advancement of Science* en Belfast en 1874; y Huxley lo trató también sucintamente en 1892: «A medida que el conocimiento natural se ha ampliado, el conocimiento sobrenatural ha disminuido y se ha vuelto vago y discutible. La evolución histórica de la humanidad va acompañada cada vez más de la eliminación coordinada de lo sobrenatural de los pensamientos de los hombres.»

He intentado nada más que presentar un fragmento de un capítulo de la historia de ciertas ideas, describiendo la actitud de los antropólogos hacia la religión. Pienso además que no oiremos hablar demasiado sobre leyes sociológicas tal como fueron concebidas por tantos escritores del pasado, y de algunos de un pasado no tan lejano, y que fueron sin duda un gran beneficio para la antropología; aunque si bien los antropólogos de mi generación comparten el mis-

mo punto de vista, tienen, no obstante, opiniones personales al respecto. También, y desde luego, si las antiguas pretensiones de la sociología y antropología sobre este punto no pueden, como creo, ser mantenidas, esto no prueba nada en lo que concierne a cualquier religión, excepto que no están impugnadas por las conclusiones de estas dos ramas particulares del conocimiento. Esto responde simplemente a la pregunta formulada por el biógrafo de Joshua Davidson. No quiero decir que las creencias de los antropólogos serán en el futuro más o menos lo que han sido y lo que son, ya que, para el estudio de la antropología, la fe, en un sentido o en otro, tiene poca importancia.

Quiero añadir solamente que hoy en día la situación en Gran Bretaña es en general la misma que en el pasado, excepto en una cosa: la mayoría de los antropólogos son indiferentes, si no hostiles, a la religión —ateos, agnósticos o simplemente nada— y una minoría son cristianos. La excepción a que me refería es que de los cristianos una proporción considerable son católicos. De hecho la situación es más o menos ésta: de un lado, los indiferentes, y de otro, los católicos, con muy poco en el medio. Una vez más, creo que no hay nada en la naturaleza de la antropología que haya dado origen a esta situación, sino que aparece como una tendencia general en la vida intelectual de nuestro tiempo. Como Comte vislumbró claramente, el protestantismo esconde al deísmo, y el deísmo, al agnosticismo, y la elección es entre todo o nada, una elección que no admite término medio entre una Iglesia que ha defendido su razón y no ha hecho concesiones y la irreligiosidad absoluta.

3. ANTROPOLOGIA E HISTORIA *

En 1950 tuve ocasión de pronunciar en Oxford [1] la *Conferencia* en honor de Marett. Entonces dije que consideraba a la antropología más relacionada con ciertas clases de historia que con las ciencias naturales. No diré que hubo allí una tempestad de protestas, pero, como demuestran las críticas que se me han dirigido, sí hubo un choque con los prejuicios antihistóricos. La influencia en este país de Malinowski y de Radcliffe-Brown, ambos extremadamente hostiles a la historia, era todavía dominante. Pero también en otros países ha existido hostilidad, o al menos indiferencia, ante el método histórico. Durkheim, aunque posiblemente no fuese antihistoricista, sí era ahistoricista y, de cualquier modo, sus estudios sobre desarrollo se hallan más en el terreno de la tipología evolucionista que en el propiamente histórico. Su actitud hacia la historia era ambigua, y creo que no puede ser aceptada [2]. A pesar de las apariencias, en general la antropología en los Estados Unidos, como ha dicho Kroeber, ha sido fundamentalmente «de tendencia antihistórica» [3]; e incluso la escuela *Kulturkreislehre*, en Alemania y Austria, aunque formalmente historicista, tomó en gran medida sus conceptos, como ha observado Kluckhohn [4], de las ciencias naturales y no de la historia; por ejemplo, sus conceptos básicos de *Schichten* (capas o estratos).

Es fácil comprender cómo se produjo este alejamiento

* Conferencia pronunciada en el año 1961 en la Universidad de Manchester con la ayuda del «Simon Fund for the Social Sciences».

[1] Véase el capítulo 1 de este libro.

[2] DURKHEIM, E., *L'Année Sociologique*, vol. I, 1898, «Preface»; vol. II, 1899, «Preface».

[3] KROEBER, A. L., «History and Science in Anthropology», *American Anthropologist*, 1935, p. 558.

[4] KLUCKHOHN, C., «Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre», *American Anthropologist*, 1936, pp. 166-7.

de la historia. Los precursores y fundadores de nuestra ciencia habían intentado, confundiendo irreversibilidad con inevitabilidad, formular leyes del desarrollo histórico por el cual habrían de pasar todas las sociedades humanas a través de una sucesión determinada de estadios. Incluso los autores que no trabajaron en este sentido (por ejemplo, Adam Ferguson, John Millar, sir Henry Maine, Robertson Smith) trataron de explicar algunas instituciones en función de sus orígenes o, en todo caso, de sus antecedentes, lo cual es un rasgo característico de la metodología historicista. Los llamados críticos funcionalistas de estas —llamadas a su vez— teorías evolucionistas no tuvieron dificultad para exponer sus imperfecciones; pero en sus propios procedimientos aparece una forma parecida de manejar los hechos etnológicos. La búsqueda de leyes diacrónicas fue abandonada por un tiempo y sustituida por la búsqueda de leyes sincrónicas; pero, como creo que dijo Comte, son las leyes diacrónicas las que deben ser establecidas primero, porque solamente ellas pueden hacer válidas las leyes sincrónicas. Alexander Spoehr lo ha expresado nítidamente: «El sentido de la dependencia funcional es que al cambio en una variable se sigue un cambio en una variable dependiente» [5]. Pienso que en ambos planteamientos la confusión se debió al fracaso en comprender la diferencia entre leyes naturales y normativas, fracaso del que hay que culpar en parte a Montesquieu. Esa confusión se acrecentó por el hecho de que, mientras los funcionalistas estaban adquiriendo sus puntos de vista sobre los escritores evolucionistas, los también a su vez llamados difusionistas estaban ya combatiéndoles, y sostenían que los desarrollos sociales y culturales se habían logrado por contactos de pueblos y préstamo de ideas, técnicas e instituciones, antes que a través de la acción de leyes evolutivas, que eran fatuas abstracciones. Pero los difusionistas eran tan dogmáticos y poco críticos como aquellos cuyas opiniones atacaban, y a veces intentaban también formular leyes no muy diferentes en lo fundamental de las de sus oponentes. Como los difusionistas insistían en que utilizaban métodos históricos de investigación, su falta

[5] SPOEHR, A., «Observations on the Study of Kinship», *American Anthropologist*, 1950, p. 11.

de atención por las reglas de la evidencia produjo una nueva reacción contra la historia.

Las críticas funcionalistas a los evolucionistas y difusionistas pusieron en tela de juicio no las obras históricas, sino las malas obras históricas, y esto hasta tal punto que renunciaron a la historia, aunque conservando la búsqueda de leyes, que era precisamente lo que la convertía en mala e inadecuada. Por otra parte, ignoraban la investigación histórica y parecían pensar que la falsa historia a la que dirigían sus ataques era representativa de la totalidad, rechazando por esta razón cualquier tipo de explicaciones históricas. Justificaban su actitud distinguiendo metodológicamente entre ciencias generalizadoras (clasificando a la antropología social entre las ciencias naturales) y ciencias particularizadoras, como la historia. Esto sería legítimo si la historia fuera simplemente la relación de una sucesión de acontecimientos únicos y la antropología social un conjunto de proposiciones generales, pero en la práctica los antropólogos sociales hoy generalizan poco más que lo hacen los historiadores. No deducen hechos a partir de leyes ni los explican como ejemplos de leyes, y si ven lo general en lo particular lo mismo hace el historiador.

Debemos distinguir aquí entre dos tipos de historia, aunque sea aproximativamente y con fines expositivos. Desearía aclarar que no estoy hablando de los historiadores que están satisfechos con escribir de manera narrativa, *histoire-historisante*, historia de batallas, una historia de los grandes acontecimientos, políticos principalmente. Ni me refiero tampoco a los filósofos de la historia, desde Vico y Bossuet a Hegel y Dilthey, y a los Spenglers y Toynbees de hoy, esos escritores de los que habla tan tristemente el profesor Aron [6]. Estoy hablando de los *historiens-sociologues*, que están primeramente interesados en las instituciones sociales, en movimientos de masas y grandes cambios culturales, y que buscan regularidades, tendencias, tipos y secuencias típicas; y siempre dentro de un restringido contexto histórico y cultural. Podría dar ahora unos pocos ejemplos en los que estoy pensando; otros serán mencionados después. ¿Podría-

[6] ARON, R., *Introduction à la Philosophie de l'Histoire*, 1948, p. 285.

mos empezar quizá con los nombres de Maitland, Vinogradoff, Pirenne, Bloch, Lucien Febvre y Glotz? Estos historiadores hablan con la misma facilidad que nosotros de organismos, patrones, complejos, redes de relaciones, conjuntos inteligibles, *Zusammenhang, ensembles,* principios de coherencia, *un tout,* etc. La historia no es una sucesión de acontecimientos; son las relaciones entre ellos. Como nosotros, los historiadores sociológicos tienen sus modelos y tipos ideales, de los que se sirven para representar la naturaleza de lo real. Marx y Weber son ejemplos, y si se puede objetar que son filósofos de la historia podemos, siguiendo a Marrou [7], citar a Fustel de Coulanges. *Civitas,* feudalismo, clases, capitalismo, revolución, son todas abstracciones generales que implican un tipo ideal.

Verdaderamente, no veo cómo puede existir una abstracción que no sea a la vez una generalización. Los acontecimientos no son únicos. La batalla de Hastings se dio solamente una vez, pero pertenece a la clase «batalla», y solamente resulta inteligible cuando es así considerada; en consecuencia, es explicable, puesto que, para el historiador, inteligibilidad es explicación, y supongo que por esto es por lo que Cassirer llama conocimiento histórico a una rama de la semántica o hermenéutica [8]. Otra versión del tema de las ciencias generalizadoras *versus* particularizadoras es la afirmación que se hace algunas veces de que la antropología social es mucho más comparativa que la historia, y que esto es y será siempre así, ya que el objetivo de una ciencia natural es señalar semejanzas, y el de la historia, señalar diferencias. La verdad es que los historiadores sociológicos y los antropólogos sociales están perfectamente enterados de que cualquier acontecimiento posee tanto el carácter de singularidad como el de generalidad y que ambos tienen que ser considerados en su interpretación. Si se pierde la especificidad de un hecho, la generalización acerca de él llega a ser demasiado universal como para tener validez (esto es lo que ha sucedido con algunas de nuestras categorías, por ejemplo, «tabú», «totemismo» y, más reciente-

[7] MARROU, H. I., *De la Connaissance Historique,* 1954, p. 161.
[8] CASSIRER, E., *An Essay on Man,* 1944, p. 195.

mente, «linaje»; las manifestaciones generales sobre los fenómenos de un cierto, o supuesto, tipo se hacen precisamente tan generales que pierden toda significación). Por otra parte, los acontecimientos se ven privados de mucho, incluso todo, de su sentido si no son observados como teniendo algún grado de regularidad y constancia, como pertenecientes a un cierto tipo de acontecimientos que tienen muchos rasgos en común. La contienda del rey Juan con sus barones es significativa solamente en el momento en que son también conocidas las relaciones de los barones con Enrique I, Esteban, Enrique II y Ricardo; y además cuando se conocen las relaciones entre reyes y barones de otros países con instituciones feudales, en otras palabras, cuando la lucha es considerada como un fenómeno típico de, o común a, sociedades de cierta clase. La especificidad del rey Juan y de Robert Fitz Walter como individuos pierde mucha importancia cuando son estudiados en sus roles como representativos de un conjunto característico de relaciones sociales. Cierto que las cosas hubieran sido diferentes en algunos aspectos si otra persona hubiera ocupado el lugar de Juan, pero en los aspectos fundamentales resultarían las mismas. Un hecho histórico del que se han suprimido los rasgos únicos escapa también a la temporalidad; ya no es un incidente momentáneo, una especie de accidente, sino que está extraído del flujo del tiempo y obtiene estabilidad conceptual como proposición sociológica. Cuando hablamos de la «ley de Gresham» hemos trascendido la degradación de la moneda de Enrique VIII y las arbitrarias y poco escrupulosas actividades en sir Thomas Gresham en los Países Bajos.

Vuelvo ahora a las consecuencias que para la antropología social ha tenido su ruptura con la historia. Enumeraré algunas de ellas brevemente.

1. Los antropólogos han solido ser escasamente críticos con las fuentes documentales. A Frazer no se le ocurrió, al citar fuente tras fuente en *La rama dorada,* indicar por qué motivos aceptaba su autoridad. En *Las formas elementales de la vida religiosa,* Durkheim somete a otros teóricos de la religión a críticas crueles, pero no hace lo mismo con los escritores que tratan de los aborígenes australianos, so-

bre los cuales basa sus propias teorías. Una precaución elemental aplicable también a nuestras monografías de campo, que admitimos frecuentemente con demasiada confianza. Estoy seguro que pocos de nosotros podrían satisfacer las exigencias de aquellos severos —y algo faltos de imaginación— árbitros del método histórico: Langlois y Seignobos[9]. Se olvida algunas veces que el antropólogo social sólo confía en la observación directa cuando actúa como etnógrafo, y que cuando inicia los estudios comparativos se atiene a los documentos exactamente igual que hace el historiador. Es razonable añadir que la importancia de las técnicas de crítica histórica ha sido reconocida por algunos de los etnólogos con mayor conciencia historicista, escritores alemanes en particular, pero muchos antropólogos parecen desmemoriados al respecto.

2. Los antropólogos raramente han hecho serios esfuerzos para reconstruir con documentos históricos y la tradición oral el pasado del pueblo que estudiaban. Se ha sostenido que éste era un interés de «anticuario», y que estaba fuera de lugar en un estudio funcional de las instituciones en orden a conocer cómo habían cambiado. Es obvio ahora, sin embargo, que, en el caso de las sociedades más primitivas, si el antropólogo desea comprender la naturaleza de sus instituciones indígenas, solamente puede hacerlo con la ayuda de documentos y de recopilaciones verbales. Incluso un observador tan antiguo como Roscoe nos presenta, hacia 1880, una reconstrucción, a partir de relatos verbales, del funcionamiento de la corte y de la administración de los reyes baganda[10]. Tengo conocimiento de que en los últimos años los antropólogos han prestado más atención a las historias de los pueblos primitivos, pero raramente han ido más allá de lo que se llama a veces un bosquejo de los antecedentes históricos. Me atrevo a decir que no hemos aprendido todavía a tratar sociológicamente el material histórico. (Añadiría el ruego de que en lo posible las tradiciones orales sean registradas en forma de textos que permitan a las fuentes hablar por sí mismas, en su pro-

[9] LANGLOIS, CH. V., y SEIGNOBOS, CH., *Introduction aux Études Historiques*, 1898, *passim*.
[10] ROSCOE, J., *The Baganda*, 1911.

pio idioma, y sin selección e interpretación de parte del etnógrafo, actuando lo mismo que un espectador que entiende realmente un lenguaje y su estructura.)

3. Debido a la falta de tales reconstrucciones se produce la impresión de que antes de la dominación europea los pueblos primitivos eran más o menos estáticos, y mientras que tal cosa puede ser verdad con respecto a algunos, para otros es absolutamente falso; entre los muchos ejemplos que puede ofrecer Africa mencionaré los zulú, los basuto, los barotse, los azande y los mangbetu. En algunas partes del mundo, como en ciertos lugares de Africa, en Norteamérica y en las regiones árticas, hay pruebas documentales que nos permiten al menos indicar qué tipos de desarrollos han tenido lugar a través de varios siglos. Si no conocemos esas pruebas veremos las sociedades desde una perspectiva falsa, bidimensional. Coincido con Boas cuando dijo que para tener un conocimiento inteligente de un fenómeno complejo «debemos conocer no solamente lo que es, sino también cómo llegó a serlo» [11]. Me estoy refiriendo a la historia etnográfica. Pero es necesario decir aquí en este sentido que mientras que tal investigación es legítima sólo puede tener validez si se realiza, como nos advierte Sapir [12], con las mayores precauciones y la adhesión más rigurosa a las reglas de la evidencia. Pueden darse como ejemplos la conclusión de que hubo contactos entre Indonesia y Madagascar (demostración de Tylor), y que algunas de las más importantes plantas alimenticias africanas vinieron desde América después de su descubrimiento por los europeos.

4. La historia tradicional de un pueblo es importante por otra razón, porque forma parte del pensamiento de los hombres vivos y, en consecuencia, de la vida social que puede observar directamente el antropólogo. Tenemos que distinguir los efectos de un acontecimiento, la batalla de Waterloo, por ejemplo, de la parte que juega en la vida de un pueblo el recuerdo del acontecimiento, su representación en la tradición oral o escrita, entre *Geschichte* e *historie*,

[11] Boas, F., «History and Science in Anthropology: a Reply», *American Anthropologist*, 1936, p. 137.

[12] Sapir, E., *Time Perspective in Aboriginal American Culture, a Study in Method*, 1916, *passim*.

storia y *storiografía*. Supongo que es al segundo sentido de historia al que Croce se refiere cuando afirma que toda historia es historia contemporánea [13]; lo mismo que Collingwood [14], todavía con mayor precisión, vio la historia del pasado encerrada en el contexto del pensamiento actual, perteneciendo de esta manera al presente, pero al mismo tiempo separada de él. Los antropólogos de hoy y de ayer, debido a su falta de interés por la historia, no se han planteado al respecto algunas importantes cuestiones. ¿Por qué entre algunos pueblos las tradiciones históricas son ricas y entre otros son pobres? Hace casi setenta años Codrington [15] observaba que «una de las diferencias entre la sección polinesia y la melanesia de los pueblos del Pacífico es la notable presencia en la primera, y la no menos notable ausencia en la segunda, de una historia y una tradición nativas», pero no da las razones de este hecho. También el doctor Southall [16] ha señalado recientemente que el conocimiento e interés por los acontecimientos del pasado entre los alur es mucho mayor que entre los pueblos vecinos al oeste del Nilo y del lago Alberto, pero tampoco sugiere las posibles causas. Otra cuestión concierne al contenido de la tradición. ¿Qué tipo de acontecimientos son recordados y a qué vinculaciones y derechos sociales se refieren (por ejemplo, los derechos de una familia o clan a las tierras, o los derechos de una línea de descendencia al poder)? Malinowski [17] ha dedicado alguna atención a este tema, aunque no de manera sistemática, y refiriéndose al «mito» más que a la historia. También, ¿qué procedimientos mnemotécnicos son empleados por la tradición como puntos de referencia; rasgos geográficos (la historia se asocia frecuentemente a los lugares antes que a los pueblos, como ha señalado De Calonne [18]; o bien, como dice Federica de Laguna [19], hablando de los tlingit de Alaska, los pueblos conceptualizan su geografía en la historia); rasgos de estructura social (genealo-

[13] CASSIRER, E., *ibid.*, p. 178.
[14] COLLINGWOOD, R. G., *An Autobiography*, 1939, p. 114.
[15] CODRINGTON, R. H., *The Melanesians*, 1891, p. 47.
[16] SOUTHALL, A. W., *Alur Society*, 1953, p. 5.
[17] MALINOWSKI, B., *Myth in Primitive Psychology*, 1926, *passim*.
[18] CALONNE-BEAUFAICY, A. DE, *Azande*, 1921, pp. 8-9.
[19] LAGUNA, F. DE, *The Story of a Tlingit Community*, 1960, pp. 16 ss.

gías, grupos de edad, sucesiones reales), y artefactos (bienes heredados)? Además, ¿hasta qué punto las condiciones ambientales afectan la tradición y el sentido del tiempo de un pueblo? Los viajeros por Africa Central han señalado cómo todas las pruebas materiales de una invasión, una migración, una ocupación, excepto las estructuras de piedra, desaparecen en pocos años roídas por las termitas o cubiertas por la vegetación, y con las pruebas perece también quizá el recuerdo de los acontecimientos. El estudioso de las tradiciones históricas tiene así un triple papel: recolector de datos, historiador y sociólogo. Recoge las tradiciones de un pueblo, establece su validez histórica y las sitúa en una escala temporal (la relación en esta etapa de trabajo parece una crónica monástica con comentarios críticos), y, finalmente, las interpreta sociológicamente.

5. Debido a la falta de interés de los antropólogos del pasado por las sociedades más sencillas, se han hecho muy pocos intentos —Malinowski[20] fue una excepción— para aclarar las diferencias entre historia, mito, leyenda, anécdota y folklore. Consideremos por unos momentos cómo es tratado el mito. Cuando el antropólogo no emplea la palabra «tradición», bajo la cual incluye todas las narraciones acerca del pasado, tiende a usar «historia», refiriéndose a lo que le parece ser más o menos probable, y «mito» para indicar lo que piensa que es improbable o imposible. Pero mito e historia se diferencian en importantes aspectos y no únicamente en el grado en que pueden ser verificados con la evidencia o con las leyes de la ciencia natural; en consecuencia, un relato puede ser verdadero, pero de carácter mítico, o puede ser falso, pero de carácter histórico. No podemos aquí más que rozar un problema tan amplio y debemos contentarnos con establecer aproximadamente algunas de las características distintivas del mito. Este no hace referencia tanto a una sucesión de acontecimientos como al significado moral de las situaciones, y por eso presenta frecuentemente una forma alegórica o simbólica. No está encerrado como lo está la historia, sino que trata de fundir el presente en el pasado, dando origen a un nuevo relato.

[20] MALINOWSKI, B., *ibid.*, *passim*.

Tiende a ser intemporal, situado más allá de la memoria y por encima del tiempo histórico; y allí donde aparece situado firmemente en el tiempo histórico es también intemporal, porque los hechos que narra pudieron haber sucedido en cualquier momento, pues constituyen un arquetipo que no está sujeto a tiempo y espacio. Por tanto, los elementos muy improbables y hasta absurdos de muchos mitos no deben ser tomados literalmente como en un relato histórico, consecuencia de la ingenuidad y credulidad, sino que pertenecen a la misma esencia del mito que, precisamente en razón de que los hechos están fuera de la experiencia humana, requiere un acto de voluntad y de imaginación. El mito difiere de la historia en que es considerado como diferente de ella por el pueblo a cuya cultura ambos pertenecen. Esas gentes no confundirán los sucesos míticos y los históricos. Los griegos no vieron nunca, excepto en el escenario, a Zeus reuniendo las nubes, a la Atenea de mirada penetrante ni al veloz Hermes.

6. Trataré ahora otro tipo de consecuencia, fruto de la ignorancia histórica de los antropólogos. Nos ocuparemos de hechos sociales, muchos de los cuales están incorporados en los relatos de los historiadores y en sus historias generales y particulares, y si hacemos algunas generalizaciones que pueden mantenerse para todos, o para la mayoría de los fenómenos del mismo tipo, es necesario emplear los datos históricos, aunque sólo sea selectivamente y para comprobar las conclusiones obtenidas por los estudios de las sociedades primitivas. La historia de períodos en que hay fuertes analogías con las sociedades primitivas contemporáneas estudiadas por los antropólogos puede proveernos de términos y conceptos que, usados con discreción, nos serán seguramente de gran valor. Estoy pensando en períodos como los de los merovingios y carolingios, pero recuerdo también historiadores sociológicos de otras épocas. Citaré unos pocos nombres (principalmente de personas con cuyos escritos me familiaricé en mis días de estudiante) además de los que ya mencioné anteriormente: Guizot, Gierke, Kovalevsky, Savigny, Petit-Dutaillis, Alfred Zimmern, Ganshof, Fichtenau, o historiadores que han trabajado sobre períodos más recientes, como Max Weber y Tawney, so-

bre capitalismo y calvinismo; Wright, sobre la cultura burguesa isabelina, y los Hammond, sobre el pueblo, la ciudad y los trabajadores. No obstante, la historia más cercana a nuestros propios escritos es la de los períodos antiguos, en parte por las razones que he dado y supongo que también porque debido a la pobreza de información detallada sobre acontecimientos y personajes sus autores han tratado de instituciones y estructuras sociales de forma más parecida a la que nosotros hacemos, aunque no se les habrá escapado que un buen número de los nombres que he mencionado son abogados —hombres acostumbrados a relacionar casos particulares con principios generales— (como lo eran también algunos hombres considerados como fundadores de la antropología social: Maine, Bachofen, McLennan, Morgan, etcétera). Muchos historiadores han sido tanto sociólogos como historiadores; por ejemplo, Grönbech, el historiador de los teutones; Pederson, el historiador de los hebreos, y Henri Hubert, el historiador de los celtas. Historia y sociología se funden en las obras de los historiadores de la economía (Rostovtzeff y Simiand), de los historiadores de las ideas (Troeltsch y Nygren), de los historiadores del arte (Hauser), en las escuelas, sobre todo francesa, de los geógrafos históricos (Vidal de la Blache ocupa el lugar de honor) y quizá deberíamos añadir algunos historiadores militares y del lenguaje.

7. Por otra parte, si damos la espalda a la historia la damos también a los constructores de nuestra ciencia, que, llegando hasta Hobhouse y Westermarck, tenían como objetivo primario descubrir los principios o tendencias del desarrollo de la evolución social, lo cual sólo puede lograrse utilizando los hechos históricos. Algunos antropólogos contemporáneos hablan de «cambio social», pero esta expresión no puede ser otra cosa que «historia», y es evidente que la situación experimental de la historia es más profunda y variada que la que cualquier antropólogo pueda observar en sociedades primitivas que cambian al contacto con la civilización europea.

8. La tendencia en el pasado, e incluso hoy, a sobreestimar lo que se ha llamado estudios etnográficos funcionales a expensas de los estudios sobre desarrollo y a ignorar

por completo los hechos históricos nos ha impedido verificar la validez de algunas de las proposiciones básicas sobre las que han descansado nuestros estudios durante mucho tiempo, como por ejemplo que existe una entidad que puede ser denominada «sociedad» y que como tal entidad posee lo que se ha llamado «estructura», que puede ser además descrita como un conjunto de instituciones funcionalmente interdependientes o redes de relaciones sociales. Estas son analogías con las ciencias biológicas que, si bien han probado su utilidad, también han resultado ser altamente peligrosas. En ellas se apoya el argumento de que lo mismo que podemos comprender la anatomía y fisiología de un caballo sin necesidad de conocer su ascendencia desde su antepasado de cinco dedos, así podemos entender también la estructura de una sociedad y el funcionamiento de sus instituciones sin saber nada acerca de su historia. Pero una sociedad, como quiera que sea definida, no se parece en modo alguno a un caballo y, felizmente, los caballos siguen siendo caballos —o al menos lo han sido en tiempos históricos— sin convertirse en elefantes o cerdos, mientras que una sociedad puede cambiar de un tipo a otro, a veces precipitadamente y con gran violencia. ¿Hay que hablar entonces de una sociedad en dos momentos temporales o diremos que se trata de dos sociedades diferentes? Excepto en unas pocas y muy remotas partes del mundo, no hay sociedades primitivas que no hayan sufrido grandes cambios. Nuevos sistemas sociales han aparecido, y es precisamente con relación a cambios históricos de esa naturaleza como han sido definidos los términos «sociedad», «estructura» y «función». Además, yo diría que un término como «estructura» solamente puede tener pleno sentido cuando es utilizado como expresión histórica para designar un conjunto de relaciones que se sabe han existido durante un considerable período de tiempo. Algunos han procurado evitar las dificultades que implica el estudio de las sociedades primitivas en proceso de rápida transformación, prolongando el análisis orgánico y afirmando que se encuentran en condiciones patológicas; pero, aunque éste puede ser un medio de descubrir qué es normal en sociedades de cierto tipo en el sentido de qué es general en, o común a, ellas, no

se puede hablar de «normal» en el sentido de analogía fisiológica, porque lo que es normal en un cierto tipo de sociedad puede ser anormal en el tipo de sociedad en que aparece, y viceversa. No creo que Durkheim estuviera muy afortunado en su definición de patología social.

Pienso además que debe aceptarse que la historia de una sociedad o institución no sólo es importante para su estudio funcional, sino que sólo las comprenderemos plenamente cuando sean observadas también retrospectivamente, puesto que, según nuestra experiencia personal, es verdad que podemos conocer más sobre el pasado que acerca del presente. Sabemos cuáles eran sus potencialidades y cuáles eran sus cualidades duraderas. Tocqueville conocía mejor que nadie quién tomó parte en la Revolución Francesa, que, sociológicamente hablando, se había producido en el pasado, e incluso tenía un gran conocimiento de los más pequeños detalles. Ciertamente, se ha señalado a menudo que los grandes cambios sociales han tenido lugar sin que los individuos más clarividentes hayan tenido conciencia de lo que estaba sucediendo, y —aquí viene ahora el punto que deseo establecer— la naturaleza de las instituciones implicadas en el proceso de cambio no puede ser adecuadamente comprendida hasta que éstas se sitúen en el crisol de la historia. El profesor Lévi-Strauss [21], aunque partiendo de un punto de vista bastante diferente, ha llegado a hacer la misma observación, que los que ignoran la historia se condenan a no conocer el presente, porque el desarrollo histórico es lo único que nos permite ponderar y valorar los elementos actuales en sus relaciones respectivas. Lo que pienso que ambos deseamos afirmar está resumido claramente en la frase del profesor Louis Dumont [22]: «La historia es el mecanismo por el cual una sociedad se descubre a sí misma como lo que es.»

9. Por último (este punto lo analizaré brevemente), la historiografía por sí misma constituye un importante campo de estudio sociológico: una sociología de la historiografía en la cual los mismos historiadores y sus libros son los

[21] LÉVI-STRAUSS, C., *Anthropologie Structurale*, 1958, p. 17.

[22] DUMONT, L., «For a Sociology of India», *Contributions to India Sociology*, núm. 1, 1957, p. 21.

fenómenos a investigar. Lo que los historiadores escribieron una vez sobre la Reforma, la sucesión de los Hannover o la Revolución americana no se parece a lo que escriben hoy sobre los mismos temas, y esto no se debe solamente a que ahora se sabe mucho más acerca de tales acontecimientos, sino también porque el clima de opinión se ha modificado junto con los grandes cambios políticos o sociales en general. Así se configura el estudio del conocimiento histórico como parte del contenido del pensamiento social de un presente en continua transformación, y en este sentido este estudio sería un sector de la sociología del conocimiento. Puede añadirse que también cabe una sociología de la antropología social, puesto que las investigaciones de los antropólogos, las observaciones, los datos y las inferencias obtenidas también cambian de generación en generación.

He mencionado algunas consecuencias de la ignorancia de la historia, pero no voy a negar que los historiadores se encuentran tan desorientados, o incluso más que nosotros, por la ruptura del puente entre las dos disciplinas. Si hay pocos antropólogos que lean historia, pocos historiadores parecen leer antropología social. Este hecho es menos evidente en Francia, donde los nombres de Granet, Bloch y Dumézil vienen en seguida a la memoria, y es una lástima, porque en Inglaterra tenemos algunas ventajas que no poseen los franceses y que nos permitirían contribuir, en cualquiera de las especializaciones históricas, a la resolución de algunos problemas importantes. La principal de estas ventajas es nuestra experiencia en el trabajo de campo. Hay una gran diferencia entre leer sobre las instituciones feudales en crónicas y ordenanzas reales y vivir en medio de algo similar durante un par de años o más; entre lo que podemos decir después de leer sobre Luis IX en algunos textos escasos y la situación del antropólogo que habla con los protagonistas de los hechos y observa su comportamiento a través de muchos meses. Paradójicamente, la razón, o una de las razones, de por qué los antropólogos sociales

británicos no han dedicado más atención a la investigación histórica es precisamente este énfasis en el trabajo de campo, o quizá debiéramos decir una excesiva atención por el trabajo de campo en sí mismo y un interés demasiado exclusivo en los pueblos primitivos por la simple razón de que son primitivos. El resultado de todo esto ha sido que muchos de nosotros empleamos el resto de nuestras vidas escribiendo sobre las notas de campo y que no hemos tenido normalmente el tiempo o la oportunidad de adquirir, como complemento a nuestros conocimientos lingüísticos, los necesarios para la investigación histórica. (Como mis trabajos se han llevado a cabo en Africa, he tenido oportunidad de aprender varias lenguas —una semítica, una hamítica, dos nilóticas y una sudanesa— y de adquirir algunos conocimientos de otros idiomas africanos.)

Los estudios histórico-antropológicos producidos en el pasado no fueron realizados por antropólogos preparados en una u otra de las ramas de la historia, sino por estudiosos del mundo clásico, como Frazer, Ridgeway y Jane Harrison, y semítico, como Robertson Smith y Cook, quienes adquirieron ciertos conocimientos sobre la antropología de su tiempo y los aplicaron en sus estudios. Uno de los pocos libros genuinamente históricos escritos por un antropólogo de *carrière* es mi propio libro *The Sanusi of Cyrenaica.*

La formación antropológica, incluyendo trabajo de campo, será especialmente valiosa en la investigación de los períodos más antiguos de la historia, en los que instituciones y formas de pensamiento se parecen en tantos aspectos a las de los pueblos más sencillos que nosotros estudiamos. El historiador se esfuerza en determinar la mentalidad de un pueblo en tales períodos partiendo de unos pocos textos, y los antropólogos no pueden dejar de extrañarse si las conclusiones que obtienen de ellos representan verdaderamente su pensamiento. La extrañeza llega hasta el asombro cuando averiguan que el pensamiento de los antiguos griegos y hebreos es presentado por excelentes historiadores como poco crítico, ingenuo, servil y hasta pueril, en comparación con el de salvajes con un nivel tecnológico y cultural mucho más bajo. Además de saber algo sobre lo que escribían los poetas de la corte de Carlomagno, pode-

mos igualmente llegar a saber lo que pensaban e incluso lo que significaban sus escritos. ¿Y cómo puede por sí mismo un titulado en Oxford penetrar en la mente de un siervo de Luis el Piadoso? Espero, aunque no con demasiado optimismo, ver el día en que una carrera de antropología social, incluyendo algún trabajo de campo considerado como un medio y no como un fin en sí mismo, pueda ser aceptada como parte válida en la preparación de un historiador.

¿Cuáles son entonces las principales diferencias entre historia y antropología social, ya que el historiador puede ser igualmente un sociólogo y el sociólogo un historiador, planteando la pregunta en el sentido de diferencias entre antropología social, como la entendemos la mayoría de nosotros hoy en Inglaterra, e historia entendida como lo hacen los historiadores con mentalidad sociológica? Estas diferencias no son de objetivos y método, puesto que ambas disciplinas están tratando fundamentalmente de hacer lo mismo: traducir un conjunto de ideas en términos de otro, al suyo propio, de manera que aparezca inteligible, y ambas emplean medios similares para lograr este fin. El hecho de que el antropólogo haga un estudio de primera mano y el historiador lo haga a través de documentos es una diferencia técnica, pero no metodológica; ni tampoco es una diferencia vital el que los estudios antropológicos analicen la manera de ser de un pueblo durante un corto período de tiempo, ya que algunos historiadores estudian también solamente unos pocos años (Namier, por ejemplo). Es verdad que el pasado histórico del historiador, que bordea prácticamente el límite con la arqueología, está mucho mejor documentado, pero esto significa simplemente que el volumen de hechos es mayor y que acontecimientos y personajes son en consecuencia descritos más rigurosamente. Tampoco es una divergencia importante que nosotros estudiemos por lo general sociedades pequeñas y que los historiadores tengan por norma estudiar otras más grandes; de hecho, algunas sociedades primitivas y bárbaras tienen el mismo tamaño que las estudiadas por los historiadores clásicos y

medievales. Ni es significativo metodológicamente que, debido a nuestro principal interés por las sociedades primitivas, nuestros escritos sean frecuentemente ignorados por los historiadores. Por ejemplo, escribimos libros sobre magia y brujería porque son fenómenos importantes en muchas sociedades primitivas, pero la historia de ambos en la civilización occidental puede ser, y ciertamente ha sido, escrita.

Magia y brujería puede parecer que son temas algo recónditos; por esta razón quiero insistir en este punto señalando que en los trabajos de los principales historiadores acerca de acontecimientos políticos o instituciones políticas, incluso cuando están orientados sociológicamente, las relaciones domésticas o de comunidad, por las que nosotros estamos tan interesados y que son tan importantes en una sociedad primitiva como es la nuestra propia, han sido ampliamente descuidadas. ¿Hay alguna historia del matrimonio, la familia o el parentesco en Inglaterra? Además —y aquí llegamos a una diferencia importante entre las dos disciplinas, al menos tal como están hoy día constituidas— los escritos históricos que hay sobre temas como la magia y la familia no aciertan a comprender muchos de los problemas que a nosotros nos resultan familiares a causa de nuestra especial preparación y experiencia de campo, y en mi opinión éste es también el caso con muchos de los otros temas que tratan más comúnmente los historiadores, por ejemplo, la naturaleza de las antiguas leyes, la monarquía, la institución feudal, etc. Las preguntas que hemos aprendido a hacernos nosotros y nuestros informantes surgen del contacto personal con la realidad social, son obligatorias por la misma presión de las situaciones recurrentes y no suelen ser tenidas en cuenta por los historiadores, que no obtienen, por tanto, ninguna respuesta. Tampoco en ningún caso los documentos producen el abundante material de que nosotros disponemos sobre temas como los que he mencionado, en parte porque en las sociedades objeto de nuestro estudio es muy abundante y en parte también porque podemos observar el comportamiento directamente y plantear cuestiones que despiertan réplicas y comentarios, mientras que el historiador sólo puede observar el

comportamiento social en los documentos y, cuando preguntan, éstos permanecen con frecuencia mudos.

Por eso, aun cuando puede ser difícil establecer una clara distinción teórica entre historia y antropología social, podemos asegurar que en la práctica tendemos a enfocar nuestros datos desde un ángulo diferente y, en consecuencia, a escribir sobre ellos también de manera diferente. En un estudio como, por ejemplo, el papel de la Corona en la vida pública inglesa hoy, o en cualquier tiempo, no consideraremos necesario, como harían muchos historiadores, trazar en detalle la historia de la monarquía posiblemente a través de siglos, porque estaremos más interesados en un conjunto particular de relaciones sociales interconectadas en un momento dado, ya sea el presente actual o el presente pasado, antes que en su desarrollo, que tendrá para nosotros sólo una importancia limitada, aunque siempre alguna, porque el papel de la corona en cualquier período de la historia se comprende mejor cuando se compara con el que tiene en otros períodos. El uso que tengamos que hacer de los datos históricos dependerá de su significación para el problema que debamos investigar. Algunos problemas sociológicos del lenguaje pueden estudiarse sin recurrir a la filología, pero cuando Meillet quiso obtener una explicación sociológica de las circunstancias en que las palabras cambian de sentido tuvo naturalmente que estudiar tales cambios en las historias de la lengua [23].

Lo que he dicho de la corona me lleva a hacer una observación adicional para ilustrar una diferencia de orientación, debida en gran parte al énfasis que hacemos en el trabajo de campo como parte de nuestra preparación. Los historiadores escriben historia, por decirlo así, hacia adelante, y nosotros intentamos escribirla hacia atrás. El historiador del parlamento británico —Pollard, por ejemplo— empieza en el Witenagemot, o en sus proximidades, y traza su desarrollo hasta el presente. Al hacerlo así, puede no sentir la necesidad de acercarse a Westminster, o puede incluso pensar que eso sería una desventaja. A la luz del

[23] MEILLET, A., «Comment les Mots changent de Sens», *L'Année Sociologique*, vol. IX, 1906.

conocimiento obtenido sobre el pasado puede entonces interpretar el presente o, mejor dicho, puede pensar que esto es lo que está haciendo. Nosotros, por el contrario, nos inclinaremos a proceder en la dirección opuesta, hacer un estudio del parlamento en la actualidad —sus métodos, partidos, grupos de presión, su organización electoral, la distribución profesional, religiosa o en clases de sus miembros, etcétera—, y entonces, a la luz de lo que hayamos aprendido sobre el presente, interpretar las fases de su desarrollo en el pasado.

Pero esta diferencia es bastante ilusoria, porque de hecho el historiador interpreta el pasado en términos de su propia experiencia del presente y no veo cómo pueda ser de otra manera. Los hechos que estudia no tendrán sentido si no es capaz de establecer alguna analogía con los del presente; de ahí que se pueda afirmar que solamente el historiador que comprenda el momento actual puede comprender el pasado. No me refiero a algún tipo de empatía, de la que desconfío, sino a la comprensión de las categorías de pueblos de otros tiempos a través de la experiencia de las normas, ideas y valores propios. Podemos todavía ir más lejos y decir que si no hubiera un ancho puente tendido entre nuestra cultura presente y todas las demás culturas y también una psicología básica común a todos los pueblos, ni el historiador de los pueblos de tiempos y lugares distantes, ni el antropólogo que vive entre los grupos primitivos serían capaces de comprenderlos en su totalidad; les faltarían las categorías con las que describir sus observaciones, por ejemplo, ley, religión, economía, etc., aunque es verdad que a veces estas categorías deben ser ampliadas para servir su propósito. Si nosotros tenemos una preocupación manifiesta por el presente y damos hasta cierto punto por supuesto el pasado, el historiador en su interés por el pasado da también por supuesto todavía en mayor grado el presente. De aquí nace una especie de paradoja: si el presente tiene que ser valorado retrospectivamente, cuando se convierte en pasado debe a su vez ser valorado a la luz del presente.

Puede argumentarse que aunque el antropólogo y el historiador estudien los mismos hechos lo harían en cualquier

caso con fines diferentes y usándolos también de manera desigual; el antropólogo investiga el pasado de una sociedad sólo para descubrir si lo que indaga del presente ha sido característica constante a través de un largo período de tiempo, para cerciorarse que alguna correlación que cree poder establecer es de hecho una interdependencia, para determinar si algún mecanismo social es repetitivo, etc., y no para explicar el presente por medio de antecedentes y orígenes. Este es un problema complejo que afrontó Ferdinand de Saussure[24] en su discusión sobre la diferencia entre lenguaje sincrónico y diacrónico (más o menos entre gramática y fonética), y pienso que desde entonces los términos sincrónico y diacrónico quedaron introducidos en la antropología británica. Sólo añadiría que, en mi opinión, las interpretaciones de acuerdo con líneas funcionalistas (del presente en términos del presente) y según líneas históricas (del presente en términos del pasado), pueden de algún modo ser combinadas, pero que hasta ahora no hemos aprendido a hacerlo satisfactoriamente. Diría que sólo hasta cierto punto es posible comprender las condiciones sociales en la Inglaterra de hoy, en términos del conjunto actual de relaciones sociales. Es preciso también considerarlas como la culminación de múltiples cambios históricos, por ejemplo, los producidos por las dos guerras mundiales. Además, este contraste entre lo que hacen el antropólogo y el historiador sólo es válido cuando el primero se limita al estudio de una sociedad en un momento particular (un presente-presente o un presente-pasado), pero no lo será cuando estudie el desarrollo social a través de un largo período de tiempo. No obstante, se ha hecho muy poco en esta línea. Hay que decir también que en décadas recientes se ha seguido aún menos la vía del estudio comparativo de los diferentes desarrollos para tratar de establecer principios generales verdaderos para todas, o la mayoría, de las sociedades; por tanto, se puede ser justificadamente escéptico sobre si es posible alcanzar esos principios, y si lo es, si no resultarán tan generales que sólo alcancen muy poco valor.

[24] SAUSSURE, F. DE, *Cours de Linguistique Générale*, 1949, pp. 127 ss.

Mis críticos estarán obligados a reconocer que es legítimo que no encuentre diferencias vitales entre la historia sociológica y lo que llaman algunos antropólogos dinámica social o sociología diacrónica, o con el estudio del cambio social y el análisis procesual *(¡sic!)*. Yo diría que, en sentido amplio, la antropología social y la historia son ramas ambas de la ciencia social, o de los estudios sociales, y que, en consecuencia, hay una estrecha relación entre ellas y cada una puede aprender mucho de la otra. El fracaso de algunos en apreciar esto puede atribuirse a las siguientes causas: *a)* Esnobismo, un deseo de persistir en la línea de los científicos naturalistas. ¿Cuándo conseguirá la gente meter en sus cabezas que el historiador escrupuloso, lo mismo que el antropólogo, no es menos sistemático, exacto y crítico en su investigación que un químico o un biólogo, que no es en el método, sino en la naturaleza de los fenómenos que estudia donde la ciencia social difiere de la ciencia física? El que esto no haya sido claramente comprendido proviene, como afirma certeramente el profesor Popper [25], de una desafortunada ecuación de determinismo y método científico. *b)* Si ha habido pocos historiadores sociólogos, en contraste con la gran cantidad de investigación histórica general realizada, aún ha habido menos antropólogos historiadores en las últimas décadas, y como son escasos los estudios de antropología social sobre desarrollo (genuinamente históricos como distintos de la especulación evolucionista), es difícil percibir dónde radican, o mejor, radicarían, las diferencias y semejanzas de enfoque. Consecuentemente, no ha sido fácil para mí comparar coherentemente ambas temáticas, como no lo es para otros el apreciar sus afinidades. Es comprensible que hayamos hecho pocos estudios de esta naturaleza, porque nuestra investigación se ha llevado a cabo por lo general entre pueblos en los que faltaban documentos históricos o bien eran insuficientes, pero también hay que hacer constar que cuando la oportunidad se ha presentado los antropólogos no han querido aprovecharla. Cuando lo hagan, y creo que es necesario que

[25] POPPER, K. R., *The Open Society and Its Enemies*, vol. II, 1945, página 306.

lo hagan, será difícil distinguir al menos entre ciertas clases de historia y ciertas clases de antropología social. *c)* Hay en este momento no sólo una divergencia de intereses respecto a problemas y temas de estudio, sino una separación casi total de campos de trabajo. La inmensa mayoría de los historiadores europeos dedican sus vidas a incrementar la montaña de hechos conocidos sobre el pasado de uno u otro pueblo del continente. Los antropólogos encuentran este material demasiado remoto, en cuanto a su ámbito específico de interés y, en muchos casos, en cuanto a los temas abordados, con relación a lo que ellos mismos están haciendo. Piensan que difícilmente podrán sacar algún provecho de él por mucho que lean sobre la Carta Magna, la controversia en torno a Becket, Carlos el Temerario, el movimiento conciliar, el crecimiento de Venecia o la *Kulturkampf*. La situación inversa es también evidente. Un historiador del siglo XVII francés o del XVIII inglés no se sentirá, naturalmente, demasiado inclinado a leer libros sobre los hotentotes o los masai.

Esta situación puede ser, y creo que será, cambiada. Enumeraré algunas de las varias razones por las que opino así: *a)* En años recientes ha habido entre los antropólogos un creciente interés por la historia de los sencillos pueblos que han estudiado, bien desde el punto de vista de la historia como un registro de acontecimientos que han dado origen a cambios sociales, o bien desde el punto de vista de la historia como una representación de estos acontecimientos en el pensamiento actual, o bien incluso desde ambos puntos de vista. No puedo exponer todas las pruebas del fenómeno a que aludo, pero citaré al menos dos autores como ejemplos concretos de él: el profesor Barnes [26] y el doctor Cunnison [27]. *b)* Los antropólogos están ahora más interesados que antes en sociedades y culturas que nada tienen de sencillas y estáticas, por ejemplo, en el Próximo y Lejano Oriente; en ellas la historia no puede ser ignorada.

[26] BARNES, J. A., «History in a Changing Society», *Rhodes-Livingstone Journal*, núm. 11, 1951.

[27] CUNNISON, I., «History on the Luapula», *Rhodes-Livingstone Papers*, número 21, 1951.

El profesor Dumont[28] acierta al insistir en la interdependencia de la antropología social de la India y la indología. *c)* La búsqueda de leyes a través del uso del método comparativo, que conduce inevitablemente en los estudios de desarrollo a la formulación de estados evolutivos invariables y en consecuencia a dar mala fama al enfoque histórico, ha sido abandonada al menos en la práctica. Por lo tanto, podemos recuperar el interés histórico de los fundadores de nuestra ciencia sin las dificultades que hubieran surgido hace treinta años, e incluso puede utilizarse sin excesivo sonrojo el método comparativo, pero con precaución y dentro de estrechos límites, tanto en su alcance como en sus formulaciones. *d)* Como dije antes, los antropólogos pueden contribuir a los estudios históricos y, en el futuro, algunos harán investigación dentro de los campos más convencionales de la historia. *e)* Es probable que los historiadores cambien aceleradamente la dirección de su interés. Es comprensible que en el pasado hayan restringido sus actividades a la historia europea, pero esto no puede continuar por más tiempo en el mundo en que hoy vivimos. Cuando, en lugar de aumentar nuestros conocimientos sobre Carlos el Temerario, o el movimiento conciliar, muestren más iniciativa para escribir la historia de los pueblos y culturas no europeos, podrán apreciar mejor la importancia que tiene nuestra propia investigación para sus estudios. En el caso de que pudiera parecer que no hago justicia a los historiadores, yo preguntaría: ¿cuántos estudiosos hay en Inglaterra que puedan escribir una historia de la India o de alguna parte de ella (no quiero decir de la dominación británica en la India), o de China (no de las guerras de los boxer), o de las repúblicas suramericanas, o de los pueblos africanos, o de cualquier parte de Africa (tampoco me refiero a la conquista y administración británicas)? Se podrían contar con los dedos de ambas manos si la mayoría hubieran sido previamente amputados.

[28] DUMONT, L., *ibid.*, p. 7.

Maitland[29] ha dicho que la antropología debe escoger entre ser historia o no ser nada. En el sentido en que he venido discutiendo el problema, que creo que es el mismo en que él se expresa, acepto la sentencia, aunque solamente si puede también invertirse —la historia debe escoger entre ser antropología social o no ser nada—, y estoy convencido de que Maitland hubiese aceptado la condición. En el mismo ensayo, *The Body Politic*, aparecen estas irónicas palabras al tratar de las enseñanzas de Comte sobre la interdependencia de los fenómenos sociales: «Me parece que esta lección va dirigida a los historiadores antes que a los sociólogos»[30]. Aunque no estoy de acuerdo con Lévi-Strauss[31] en su demarcación de las respectivas esferas de la historia y la antropología social, coincido en todo caso con la conclusión a la que llega de que la diferencia entre las dos disciplinas es de orientación y no de objetivo, y de que ambas son *indisociables*.

[29] MAITLAND, F. W., *Selected Essays*, 1936, p. 249.
[30] MAITLAND, F. W., *ibid.*, p. 247.
[31] LÉVI-STRAUSS, C., *ibid.*, p. 31.

4. LA MONARQUIA DIVINA DE LOS SHILLUK DEL SUDAN NILOTICO *

INTRODUCCION

El tema central de *La rama dorada* era la monarquía divina, y me ha parecido apropiado que una conferencia programada en honor de su autor y dedicada a su memoria tratara precisamente sobre él. Me propongo examinar uno de los ejemplos de monarquía divina citado por sir James Frazer, el de los shilluk del Sudán anglo-egipcio, y tratarlo como un problema de estructura social.

Desde por lo menos 1905 se tiene noticia de la costumbre shilluk de matar a sus reyes [1], y desde entonces se ha recogido mucha información general acerca de la institución monárquica en este grupo. El profesor Seligman y su esposa la estudiaron en 1909-10, y fueron ellos quienes informaron a sir James Frazer y a la principal escuela de teoría etnológica. Aparte de los escritos de los Seligman y algunos artículos de otros autores, hay dos monografías sobre los shilluk, *The Shilluk People*, del profesor Diedrich Westermann, quien dirigió una investigación lingüística en 1910, y *Die Schilluk*, del P. Wilhelm Hofmayr, basada en gran parte en las observaciones del P. Banholzer y otro misionero católico compañero suyo, que datan de principios de siglo. El mismo P. Hofmayr trabajó con los shilluk entre 1906 y 1916. Existe, por tanto, un conocimiento considerable acerca de los shilluk, y no hubiera pensado que era provechoso volver a tratar el tema de su monarquía si no hubiera sido porque funcionarios del servicio político sudanés han aportado nuevos datos para el conocimiento de su estructura social y, en particular, del lugar que en ella ocupa

* *The Frazer Lecture*. Conferencia pronunciada en 1948.

[1] BANHOLZER, P., y GIFFEN, J. K., *The Anglo-Egyptian Sudan* (editado por Count Gleichen, 1905), cap. VIII, p. 199.

la monarquía. Es significativo que dos de ellos hubieran estudiado antropología antes de incorporarse a aquel organismo: P. P. Howell, en Cambridge, desde donde había realizado alguna investigación sobre los shilluk, y W. P. G. Thomson, en Oxford. De sus escritos, y especialmente de los más recientes informes, he obtenido el material para mi conferencia, puesto que, a pesar de que los shilluk viven en una parte del mundo con la que estoy muy familiarizado, mi contacto con ellos ha sido leve.

Los shilluk son los más norteños de los pueblos nilóticos y han estado durante siglos en contacto con la población árabe del norte del Sudán. Su territorio fue sometido intermitentemente a tributo e invadido por los turcos hasta 1820, conquistándolo finalmente en 1876 y pasando a constituir parte del Imperio Otomano. Cuando la administración turca sucumbió ante el empuje del Mahdi sudanés, los shilluk se vieron envueltos en la lucha contra los nuevos dominadores y después contra su califa. Lord Kitchener llegó al país shilluk a finales de 1898, y desde entonces el grupo ha estado bajo la administración anglo-egipcia. Menciono estos acontecimientos políticos porque han influido fuertemente en la institución monárquica de los shilluk durante cerca de un siglo, tiempo en el cual los reyes han sido nombrados, desposeídos, exiliados y ejecutados por gobiernos extranjeros. Probablemente, durante este período los ritos funerarios a la muerte de un rey y los procedimientos de elección e investidura de su sucesor no han sido puestos en práctica en pleno acuerdo con las maneras tradicionales.

ESTRUCTURA SOCIAL

Las aldeas de los shilluk, que cuentan con unos 110.000 individuos, se suceden, como cuentas de un rosario, a lo largo de la orilla oeste del Nilo, desde las cercanías del lago No hasta los 12° de latitud Norte, aproximadamente, con algunos asentamientos en la ribera este y extendiéndose a lo largo de las zonas bajas del Sobat. Su territorio es una sabana sin árboles, pero, contrariamente a sus parientes los

nuer y dinka, son predominantemente agricultores y sedentarios, puesto que el río les proporciona el agua y los pastos necesarios en las épocas secas para el ganado, comparativamente escaso (alrededor de 25.000 cabezas), que poseen [2]. La breve panorámica que ofrezco sobre la estructura social de los shilluk se apoya principalmente en los artículos de Pumphrey y Howell [3], del *Sudan Notes and Records.*

Las aldeas *(myer,* sing. *pac),* construidas en un terreno elevado paralelo al río y separado de él por una distancia que oscila entre 100 yardas y una milla, varían en tamaño, desde una a cincuenta casas, cada una de las cuales *(gol)* es residencia de una familia *(gol)* y consiste usualmente en dos chozas limitadas por una cerca. Cada aldea está ocupada por miembros de una familia extensa, o pequeño linaje, con sus mujeres, y las casas de este grupo se disponen en forma de herradura en torno a un establo comunal, donde se guarecen los animales en época de lluvias, y que se utiliza como lugar de reunión en todas las estaciones. El jefe de una aldea *(jal dwong pac),* que es también cabeza del linaje en el asentamiento del que forma parte [4], representa a la aldea en el consejo del asentamiento y recibe en consecuencia del jefe de éste o del rey un vestido honorífico. Si su aldea es ocupada solamente como asentamiento secundario de un linaje, es considerado únicamente como su miembro de más edad.

El asentamiento al que me estoy refiriendo es llamado *podh,* palabra que tiene varios significados, pero que designa generalmente un grupo de aldeas ocupadas por diferentes linajes que, aunque exista competencia entre ellos, se unen para la defensa, para el ritual de los grupos de edad (institución de poca importancia política), para tratar asuntos nacionales o de relación entre asentamientos, y que tie-

[2] Agradezco a John Donald, del Servicio Político Sudanés, el haberme proporcionado las cifras más recientes en cuanto a la población humana y a las cabezas de ganado.

[3] PUMPHREY, M. E. C., «The Shilluk Tribe», *S. N. and R.* (1941); HOWELL, P. P., «The Shilluk Settlement», *ibid.* (1941).

[4] Como señala más adelante Evans-Pritchard, entiendo asentamiento como un conjunto de aldeas. He preferido este término al de poblado, que puede llevar a confusión y que no expresa el patrón disperso al que se está haciendo referencia. (N. del T.)

ne un jefe común. Hay alrededor de cien asentamientos de este tipo en el territorio shilluk, y cada uno tiene una población que oscila entre menos de 100 y más de 600 varones adultos. Estructuralmente, son grupos distintos de tipo político, aunque la distancia que separa entre sí a los asentamientos puede ser menor de la que hay entre una aldea y sus vecinas más próximas en el mismo asentamiento.

En cada asentamiento hay un linaje dominante, el *dyil*, propietarios del suelo, con quienes se identifican políticamente los extranjeros e inmigrantes *(wedh)*, formando juntos una comunidad social separada con su propia vida corporativa. Este linaje es por lo general dominante tanto numéricamente como en virtud del prestigio derivado de su asociación tradicional con el lugar del asentamiento. En él, y por sus miembros, es elegido el jefe del asentamiento, aunque los linajes extranjeros tienen voz en la elección, que debe además ser confirmada por el rey *(reth)* de los shilluk. Incluso cuando un linaje extranjero, a veces una rama del clan real *(kwareth)*, llega a ser más numeroso en un asentamiento que el dominante y desposee a sus miembros de la jefatura, éstos retienen todavía algún prestigio como propietarios del suelo. La unidad de un asentamiento y la autoridad de su jefe parece que dependen de su integración en torno a un poderoso linaje dominante. Es conveniente, por tanto, decir algo sobre los linajes shilluk.

Ha habido, y hay todavía, cierta oscuridad acerca de los grupos de descendencia shilluk. Parece que hay en el territorio por lo menos cien grupos designados con la palabra *kwa* (descendientes), seguida del nombre del antepasado del grupo. Estos grupos son descritos frecuentemente en la literatura como clanes exógamos, pero muchos de ellos pueden quizá ser mejor denominados como linajes. Tienen una estructura típica de linaje, con sus ramificaciones características, que responden a la formación de nuevas unidades territoriales. Colonias del mismo linaje se encuentran en varios asentamientos, de forma que en cualquier asentamiento están representados varios grupos diferentes de descendencia, entre los cuales uno de ellos, como ya he señalado, es siempre dominante y se identifica políticamente con el asentamiento. Aunque los miembros de los linajes dispersos de

un clan no pueden contraer matrimonio entre sí y a veces reconocen su común ascendencia por otros medios, un hombre piensa generalmente en términos de su linaje localizado, haciendo referencia usualmente al antepasado que fundó el linaje en su asentamiento. Es interesante señalar además otro rasgo común de los sistemas de linaje: los descendientes de un hombre que habita con el grupo de su esposa trazan su ascendencia a través de ella hasta el linaje en cuya residencia viven. Esta práctica es, como entre otros pueblos nilóticos, una de las formas mediante las cuales los linajes forasteros se insertan en la estructura genealógica del linaje dominante en un asentamiento. No obstante, mientras no superemos nuestros escasos conocimientos actuales sobre la distribución de linajes, su estructura genealógica y la parte que les corresponde en las relaciones entre asentamientos no será posible estimar plenamente su significación política.

Todos los asentamientos componen una forma de gobierno común, el reino de los shilluk. En este sentido son segmentos de una organización política superior. Parece que, en tiempos anteriores a la ocupación turca, hubo una tendencia entre asentamientos vecinos a unirse para hacer la guerra o bajo el liderazgo de alguna personalidad extraordinaria, pero tales combinaciones no eran permanentes ni lo bastante consistentes para que podamos hablar de ellas como grupos políticos. La administración turca trató de reforzarlas para poderlas usar como unidades administrativas, pauta seguida también por la administración anglo-egipcia, que las llama divisiones y nombra un jefe para cada una. Anteriormente, parecen haber sido poco más que distritos o localidades, y los únicos jefes entre los reyes y los que tienen a su cargo los asentamientos eran los de Ger, al norte del territorio shilluk, y los de Luak, al sur, cuyas funciones tenían, como veremos, más un carácter ritual que administrativo, y también los de Muomo y Tonga, asentamientos situados en las fronteras norte y sur, y cuyas funciones a su vez eran también parcialmente rituales. En lengua shilluk, Muomo y Tonga corresponden exactamente, según el profesor Westermann, a la expresión de los antiguos

hebreos: desde Dan hasta Bersheba[5]. Los extremos norte y sur del territorio shilluk son los arcos del reino político-religioso cuya clave es la monarquía. Esta segmentación ha tomado su forma particular debido sin duda a la peculiar distribución de los asentamientos.

El pueblo shilluk en su totalidad reconoce un único jefe, y puede hablarse, por tanto, de la nación shilluk y de su rey. A esta figura, y a su papel en el gobierno, quiero dedicar particular atención en esta conferencia. De acuerdo con la tradición, el actual rey de los shilluk es el trigésimo primero de su línea. Se cree que todos los reyes descienden de Nyikang, el caudillo de los shilluk en la edad heroica, que les condujo a las tierras que ocupan hoy, conquistándolas y dividiéndolas entre los linajes de sus seguidores. Se cree que Nyikang o, como podríamos decir, el espíritu de Nyikang, reside en cada rey y que ha pasado de uno a otro por la línea de sus sucesores. Nyikang es así la personificación mitológica de la monarquía atemporal que simboliza en sí misma la estructura nacional, un orden moral inmutable.

La regla de sucesión es que solamente el hijo de un rey puede ser investido como monarca. Como muchos hijos de reyes nunca han alcanzado el trono, hay en la actualidad numerosas y dispersas ramas del clan real cuyos miembros no son elegibles y tampoco tienen ninguna autoridad, a menos que sean jefes de asentamientos, aunque son tratados con deferencia por el pueblo a causa de su ascendencia. El clan real es probablemente el mayor de todo el territorio, y puede sumar alrededor de la mitad de la población total. En algunas zonas sus miembros son más numerosos que los plebeyos y han sustituido a los otros linajes en la jefatura de los asentamientos. Este proceso, que continúa hoy, ha durado tanto tiempo que Abudok, el octavo gobernante (y única reina), profetizó que un día el clan real devoraría al resto de los shilluk[6]. La causa es la costumbre de llevar a la mujer encinta de un rey desde la capital real a otros lugares, generalmente sus asentamientos natales, donde da-

[5] DIEDRICH WESTERMANN, *The Shilluk People. Their Language and Folklore* (1912), p. XX.
[6] WESTERMANN, *op. cit.*, p. 149.

rán a luz sus hijos. A las hijas no se les permite contraer matrimonio y, por tanto, no iniciarán líneas de descendencia que pudieran considerarse como hijos de hermanas en la casa real. Los hijos varones son criados por jefes de asentamiento, con frecuencia hermanos de sus madres, y no en la capital. Cuando un príncipe *(nyireth)* se une en matrimonio construye una aldea, separada, pero cercana a la del jefe de asentamiento con el que se ha educado, y vive allí con sus descendientes. Algunos linajes del clan real, los *ororo*, han sido formalmente privados de su *status* noble y pueden ahora casarse con sus parientes clánicos. Afirman ser descendientes de Ocolo, el quinto rey, que fue depuesto por su sucesor, pero los relatos del P. Hofmayr y del P. Crazzolara [7] sugieren que algunos de ellos pueden ser descendientes de nobles degradados por otros reyes, lo que seguramente quedará confirmado con nueva investigación. Son pocos en número, pero ocupan la importante jefatura del asentamiento Tonga y tienen un papel de primacía en los actos funerarios reales y en los ritos de investidura. Una de las mujeres del rey es siempre descendiente de este linaje, cuya obligación parece ser la de suprimirle en determinadas circunstancias.

La aparición de lo que puede llamarse *status* aristocrático ha sido acompañada por la formación de numerosos grupos de personas de la categoría de *bang reth*, protegidos reales. Se trata de descendientes de servidores de antiguos reyes —enemigos capturados, ciertos homicidas, personas que han sido poseídas por el espíritu de Nyikang y hombres pobres que se han vinculado a la corte— a cuya ficticia colectividad se ha dotado de linajes exógamos. Se afirma que son más numerosos que el mismo clan real. Durante la vida de un rey, su grupo especial de servidores acostumbraba a vivir cerca de la capital en una aldea de su propiedad, práctica que fue desaprobada por el gobierno y cayó en desuso, si bien cuando su señor era enterrado en el asentamiento natal algunos de ellos le seguían junto con las viudas de edad avanzada, y sus descendientes permanecían

[7] WILHELM HOFMAYR, *Die Schilluk* (1925), pp. 66, 83 y 261-2; CRAZZOLARA, P. J. P., «Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bie den Schilluk», *Anthropos* (1932), p. 185.

allí cuidando el sepulcro. También, cuando un príncipe era «instalado fuera», como dicen los shilluk, en un asentamiento, su padre enviaba algunos de sus servidores a vivir allí, con lo que se convertían en *bang nyireth,* protegidos del príncipe. Le atendían durante su vida y, después de muerto, sus descendientes seguían cerca de los descendientes del príncipe como un linaje ficticio. En consecuencia, donde hay una rama del clan real se encuentra por lo general un linaje de protegidos que habitan el mismo asentamiento. Los protegidos están mezclados en la categoría general de plebeyos, *colo,* palabra shilluk derivada del árabe, aunque parece ser que tienen un *status* social ligeramente más bajo que el de otros clanes plebeyos, debido a su falta de derechos tradicionales en los asentamientos en que viven.

De esta manera el desarrollo de la monarquía shilluk ha producido, aunque no en forma muy pronunciada o rígida, una jerarquía social de casa real, una nobleza (otros miembros del clan real) y plebeyos (incluyendo los individuos cuyo origen está en los grupos de protegidos).

LA MONARQUIA

Para comprender el lugar de la monarquía en la sociedad shilluk pienso que debemos evitar definirla en términos de funciones judiciales y administrativas, procurando mejor observarla como un cargo ritual en un contexto político amplio. En 1903 el P. Tappi escribió que la autoridad del rey es «absoluta» [8]. Los Seligman han descrito al rey como «cabeza absoluta —temporal y espiritual— de un estado cuyo territorio está dividido en un número de provincias administradas a su vez por un jefe directamente responsable ante el soberano y que actúa como su delegado» [9], y Westermann ha insistido también en que el poder del rey es «absoluto» [10]. El P. Hofmayr dice que «Mit dem Regierungsantritt ist der König Herr des Landes, das er nach

[8] TAPPI, P. C., «Notes ethnologiques sur les Chillouks», *Bull. Soc. Khediv. de Géog.* (1903), p. 122.
[9] *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (1932), p. 39.
[10] *Op. cit.*, p. XLVII.

Belieben vergeben kann, und Herr sogar des Eigentums seiner Untertanen» * [11]. Creo que estas declaraciones necesitan algunas modificaciones. Como ha señalado Pumphrey, es improbable que las llamadas «provincias» fueran de hecho algo más que distritos, o que fueran departamentos en sentido administrativo antes de que se convirtieran en algo parecido por la acción de los gobiernos extranjeros [12]. Además, aunque indudablemente el rey ejercía influencia considerable en el territorio y confirmaba en su puesto a los jefes de asentamiento, no los nombraba, puesto que dirigían ya estas unidades territoriales en virtud de su posición como cabezas de los linajes dominantes, y aunque tenían ciertas obligaciones para con el rey, pienso que es erróneo describirles en cualquier sentido como funcionarios administrativos. De acuerdo con lo que ahora sabemos de los shilluk, me parecería una equivocación emplear términos como «estado», «gobierno» y «administración» al hablar de su sistema político.

Es verdad que los más recientes estudiosos del tema expresan de manera implícita, aunque no explícitamente, lo que en su opinión es la situación del rey; Howell y Thomson hablan de «la omnipotencia teórica» del rey y de una «monarquía teóricamente omnipotente» [13]. Pumphrey dice que antiguamente «la justicia era probablemente precaria y las luchas en gran escala prevalecían sobre los pleitos» [14]. Realmente parece que las contiendas tuvieron un gran auge en el pasado, y no está muy claro cómo se resolvían los pleitos. Parece que las disputas más importantes eran llevadas a veces delante del rey, pero difícilmente se puede afirmar que tales casos estén probados. En el caso de que interviniera era en apoyo de alguno de los contendientes. Parece también que cuando un asentamiento hacía la guerra a otro «sin justificación», o rehusaba persistentemente escuchar al rey, éste podía promover una «leva real» en los asenta-

* La traducción de esta cita, en la pág. 262.

[11] *Op. cit.*, pp. 150-1.

[12] *Op. cit.*, pp. 18-19.

[13] HOWELL, *op. cit.*, p. 57; HOWELL, P. P., y THOMSON, P. G., «The Death of a Reth of the Shilluk and the Installation of his Successor», *S. N. and R.* (1946), p. 8.

[14] *Op. cit.*, p. 19.

mientos adyacentes, y con esa fuerza y sus propios servidores invadir a los recalcitrantes, apoderarse de su ganado y quemar sus chozas. Guardaba algo del ganado para él y el resto quedaba para los que habían ayudado en la acción. El golpe de fuerza sería lo bastante fuerte como para apagar toda resistencia [15]. La compensación por injurias es probable que se obtuviera por iniciativa propia, algunas veces respaldada por la intervención real. No me inclino a aceptar, sin tener otra confirmación, el aserto del P. Hofmayr de que la compensación por homicidio era pagada únicamente al rey [16]. Un cuadro diferente de la parte que tomaba el monarca en la solución de las reyertas es el que presenta Oyler, de la Misión Americana, que presenció uno de estos casos en el que el enfrentamiento en un distrito duraba más de tres años y que se resolvió por la intervención conjunta del rey y del gobierno. Por su relato es evidente que el rey no pudo imponer un arreglo, ya que los litigantes no estaban dispuestos a aceptarlo, y que el papel del rey era de pacificador y no de juez, así como su participación puede describirse mejor como sacerdotal que como gubernamental [17]. El rey de los shilluk reina, pero no gobierna.

El papel sacerdotal del rey en la solución de contiendas nos da un indicio de lo que está confirmado por una gran cantidad de pruebas complementarias: su posición sacra en la sociedad shilluk. Otros autores, ciertamente, se refieren al rey como el «Hoherpriester des Landes» [18], de «la línea sacerdotal y real» y de su «función sacerdotal» [19], y también le citan como el «sumo sacerdote de la religión tribal» [20]. Tanto sus funciones como su *status* son primariamente de orden ritual. El rey efectúa los sacrificios en ocasiones importantes, especialmente para obtener lluvia y la victoria en la guerra, y es obligación suya proveer de ganado los rebaños sagrados de Nyikang en Nyilual y Wan, y una canoa para el santuario de Nyikang en Nyibodho. Nyikang, el hé-

[15] *Ibid.*, p. 12.
[16] *Op. cit.*, p. 162.
[17] «The Shilluk Peace Ceremony», *S. N. and R.* (1920), pp. 296-9.
[18] HOFMAYR, *op. cit.*, p. 152.
[19] BANHOLZER y GIFFEN, *op. cit.*, p. 197.
[20] PUMPHREY, *op. cit.*, p. 19.

roe cultural de los shilluk, su primer rey y el creador de su nación, es inmanente en el soberano, lo que le convierte en el doble pilar de la sociedad shilluk, la cabeza política de la nación y el centro del culto nacional. La monarquía es el símbolo común del pueblo shilluk y, siendo Nyikang inmortal, una institución permanente que enlaza el pasado con el presente y con las generaciones futuras.

La correspondencia de la estructura política con el culto religioso puede verse en cada detalle de esa estructura. Los segmentos territoriales de la nación y su asociación con linajes están, como ya hemos señalado, legalizados por el mito de la división de las conquistas de Nyikang entre los clanes, los cuales, por otra parte, se remontan hasta un único punto mitológico: Nyikang. Algunos shilluk trazan su descendencia desde sus acompañantes, algunos desde sus parientes colaterales, otros desde los habitantes originales de la tierra que conquistó e incluso algunos desde los hombres que tienen algún papel en su leyenda. Los cabezas de linaje que son jefes de asentamiento tienen obligaciones rituales con la monarquía, especialmente servicios ceremoniales en la investidura del rey, la construcción de chozas en Fashoda, que es la capital real y el centro del culto a Nyikang, y el mantenimiento de otros santuarios de Nyikang y de los antiguos reyes. Estos santuarios están extensamente distribuidos por todo el territorio, de manera que cualquiera de sus secciones participe del culto a Nyikang, que es, hay que insistir en este punto, no sólo el héroe semidivino de la mitología shilluk, sino también el rey en cada período de su historia. Los centros culturales de Nyikang, llamados por Seligman sus cenotafios, no se distinguen de las capillas o santuarios funerarios de los reyes muertos y tienen las mismas funciones ceremoniales en la vida del pueblo: en las ceremonias de propiciación de la lluvia, de la cosecha, en los casos de peste o enfermedades [21]. La religión y cosmogonía de los shilluk son inseparables del sistema político a través de la identificación de Nyikang con

[21] Prof. SELIGMAN, G. C., «The Cult of Nyikang and the Divine Kings of the Shilluk», *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories* (1911), pp. 221 y 225.

el rey. La monarquía se coloca en el centro de los valores morales shilluk.

Sólo podemos entender plenamente el lugar de la monarquía en la sociedad shilluk si consideramos que no es el individuo reinante en un determinado momento el verdadero rey, sino Nyikang como mediador entre el hombre y dios *(Juok)*, como participante en la divinidad del mismo modo que lo es en la monarquía. «Nyikang es el *reth*, pero el *reth* no es Nyikang» [22]. La participación de Nyikang en el rey sitúa a la monarquía en un plano por encima de todos los demás intereses seccionales, sean locales o de descendencia. Todos los shilluk participan en la monarquía, aunque sus lealtades puedan ser divergentes en otros asuntos, porque en Nyikang se centran aquellos intereses que son comunes a todos: el triunfo en la guerra contra los extranjeros, la fertilidad y la salud de los hombres, del ganado, de las plantas y de los animales salvajes que son útiles al hombre. Westermann nos dice que «todo lo que tiene más valor en la vida nacional y privada tiene su origen en él» [23]. Howell y Thomson afirman que cuando un rey muere, el súbdito dice «*piny bugon*», «no hay tierra» [24], el centro del mundo de los shilluk se ha venido abajo, pero será restablecido con la investidura de un nuevo rey, pues, aunque los reyes puedan perecer, la monarquía, que es Nyikang, permanece. Oyler señala: «Dicen que si Nikawng llegara a morir, toda la raza shilluk perecería» [25].

Debido a los valores místicos asociados con la monarquía y centrados en su persona, el rey está obligado a mantenerse en un estado de pureza ritual, realizando ciertas acciones y observando determinadas prescripciones, y en un estado de perfección física. Según los autores que estamos citando, el shilluk cree que si el rey llegara a estar débil físicamente, todo el pueblo sufriría, y también que si un rey cae enfermo o llega a la senilidad debe ser muerto para evitar alguna grave desgracia nacional, como la derrota en la

[22] HOWELL y THOMSON, *op. cit.*, p. 8.
[23] *Op. cit.*, p. XLIII.
[24] HOWELL y THOMSON, *op. cit.*, p. 18.
[25] Rev. D. S. OYLER, «Nikawng and the Shilluk Migration», *S. N. and R.* (1918), p. 115.

guerra, las epidemias o el hambre. El rey debe morir para que la monarquía se salve y, con ella, todo el pueblo shilluk.

Este parece ser el razonamiento que subyace en las declaraciones de los shilluk de que el rey puede ser estrangulado, asfixiado o encerrado en una choza hasta que muera, si deja de satisfacer a sus mujeres o muestra signos de enfermedad o senilidad. A pesar de la gran importancia que sir James Frazer y otros han prestado a estas manifestaciones, debo confesar que, por mi parte, considero que interesan más como una indicación de la naturaleza mística de la monarquía que como evidencia de que los reyes eran, de hecho, muertos siempre de la forma mencionada y por las razones aducidas. Ciertamente, los Seligman opinan categóricamente que «no hay la menor duda de que los reyes de los shilluk eran muertos con la debida ceremonia cuando empezaban a mostrar signos de vejez o de mala salud» [26], pero yo he desistido de encontrar pruebas convincentes de que algún rey shilluk fuese ejecutado en una u otra de las circunstancias mencionadas, si bien pudieron sufrir restricciones en su función por las mismas razones; estoy también persuadido de que el relato de los reyes encerrados en una choza es una confusión originada por el enterramiento usual de los restos del cadáver, realizado con los huesos una vez descompuesta la carne. En ausencia de otra evidencia que la tradicional en torno a las ejecuciones reales en la historia shilluk, y en vista de los informes contradictorios de que disponemos, puede concluirse que el homicidio ceremonial de los reyes es probablemente una ficción, surgida quizá de su personalidad dual. El rey es al mismo tiempo él y Nyikang, un individuo y una institución, lo que justifica también la convención lingüística que afirma que un rey no muere, sino que desaparece, lo mismo que Nyikang no murió, sino que desapareció, en su caso, durante una tormenta. Volveremos a este tema del regicidio una vez que hayamos considerado los procedimientos de elec-

[26] *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, p. 221; también *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, pp. 90-2. Howell y Thomson dicen (*op. cit.*, p. 19) que la estrangulación ceremonial es tradicional para todos los miembros del clan real.

ción e investidura de los reyes y la luz que pueden arrojar sobre la naturaleza de la monarquía.

ELECCION E INVESTIDURA DE LOS REYES

Las fases de la investidura de un nuevo rey fueron excelentemente descritas por P. Munro[27], del Servicio Político Sudanés, que fue testigo presencial de la investidura de Fafiti Yor, el vigésimo noveno rey, en 1918. Sin embargo, los relatos recientes de Howell y Thomson, que lograron detalladas observaciones de lo que sucedió a la muerte del rey Fafiti Yor, en 1943, y de la elección e investidura de su sucesor, el rey Anei, en 1944, y de nuevo sobre la muerte de éste y la elección e investidura del rey Dak Fadiet, en 1945, son descriptivamente más completos y analíticamente más clarificadores, razón por la cual serán utilizados para la presente exposición.

A la muerte de un rey, su cadáver es encerrado en una choza durante algunos meses y después los huesos se entierran en su aldea natal y no en la capital real. De los restos se encargan, al igual que de las ceremonias funerarias, los protegidos reales, *ororo*, y los miembros del clan real (cuya cabeza no es el rey, sino el jefe del asentamiento de Fadiang). Estos ritos constituyen más un asunto relativo al clan que a la nación shilluk. La elección del nuevo rey, que tiene lugar pocos días después de la muerte de su predecesor, es, por el contrario, de la incumbencia de todo el pueblo shilluk, que participa en la elección a través de los jefes del norte y del sur, a los que antes me he referido.

Estas personas reflejan, por medio de sus papeles en la elección y en las ceremonias de investidura, la dicotomía estructural de la sociedad shilluk. Hemos visto que el reino shilluk tiene una doble configuración: política, en su disposición territorial, en la división en norte y sur, en las fronteras y asentamientos, y ritual, en su configuración religiosa y en las características del culto a Nyikang. En el aspecto ritual, la dicotomía está representada por la división cere-

[27] MUNRO, P., «Installation of the Ret of the Chol (King of the Shilluks)», *S. N. and R.* (1918).

monial del territorio en Gol Dhiang, el norte, y Gol Nyikang, el sur, que corresponde estructuralmente a la división política del reino en Ger, la mitad septentrional, y Luak, la mitad meridional, aunque geográficamente no son exactamente limítrofes. Los jefes de las divisiones ceremoniales en esta representación ritual del estado shilluk son también los jefes políticos de Golbany y Kwom, los dos asentamientos adyacentes por el norte y el sur a la capital y centro del culto, Fashoda, que es casi el lugar donde las mitades se encuentran y el punto focal de las ceremonias de investidura.

Deseo dar especial relieve al hecho de que el procedimiento de elección garantiza que el príncipe seleccionado tenga el apoyo de todo el país. Dice Thomson que «la elección descansa enteramente en los jefes de Gol Dhiang y Gol Nyikang» [28], y que no puede tener lugar a menos que lleguen a un acuerdo, y es claro que tal entendimiento no depende de los sentimientos personales de los dos hombres, sino que ellos actúan como portavoces de las mitades del territorio que representan. Los otros miembros de lo que Howell y Thomson llaman el «colegio electoral», del que dicen que «es una supervivencia consciente de la estructura tradicional de la tribu shilluk» [29], tienen «solamente que escuchar la decisión» de aquellos dos hombres. Los otros miembros son los dos influyentes jefes de las fronteras norte y sur, Muomo y Tonga, nueve jefes de asentamiento, descendientes de los jefes entre los que Nyikang dividió el territorio después de conquistado y que se instalaron en él sus seguidores, y tres jefes importantes de ramas del clan real que dominen en poderosos asentamientos en el país. De esta manera es necesario el respaldo, aunque sea pasivo, de todas las partes del reino, antes de que un príncipe pueda ser investido con los atributos de la monarquía. La participación de las dos secciones del territorio en la elección del rey es ulteriormente enfatizada en la intensa oposición entre ellas que se expresa en el drama de la investidura, el

[28] THOMSON, W. P. G., «Further Notes on the Death of a Reth of the Shilluk, 1945» (manuscrito).
[29] *Op. cit.*, p. 29.

cual, al mismo tiempo, representa la conquista y ocupación del país por Nyikang y los suyos.

Sin la participación colectiva de las dos partes del país la investidura de un rey, que tiene lugar alrededor de un año después de su elección, no podría celebrarse. Las ceremonias parecen tener precisamente esta función, puesto que la monarquía representa al pueblo en su totalidad, y un rey sólo puede surgir de los ritos en los que tome parte precisamente todo el país. En consecuencia, en la investidura están representadas todas las secciones de la población. El clan real, sus descendientes desposeídos, los clanes plebeyos, especialmente los que tienen antepasados entre los seguidores de Nyikang, y los clanes de protegidos, todos tienen papeles esenciales en el drama. Asentamientos diferentes, de los diversos distritos del territorio y varios clanes, son los responsables de la realización de las distintas partes del ceremonial y de proporcionar los objetos necesarios para su puesta en escena: plata y tejidos de los árabes del norte (presumiblemente obtenidos en los tiempos antiguos por medio de incursiones guerreras), plumas de avestruz para las efigies de Nyikang y de su hijo, pieles del raro antílope Mrs. Gray de la isla Fanyikang para los vestidos ceremoniales del rey y de los participantes de más importancia en la ceremonia, lanzas sagradas, tambores reales, fibras de palma para los trajes ceremoniales, conchas de cauri, chozas nuevas, animales para el sacrificio, etcétera.

Repasaremos brevemente las fases principales por las que el rey electo accede a la institución monárquica. La efigie de Nyikang, que está colocada en el más importante de los santuarios provinciales, el de Akurwa, en el distrito más septentrional, es sacada por sus sacerdotes, a los cuales el rey electo ha tenido que ofrecer presentes considerables por su servicio en esta ocasión, y junto con la efigie de su hijo Dak es transportado desde los confines del territorio hacia el sur, acompañada de un ejército del norte que va a combatir contra el rey electo por la posesión de la capital. Como las efigies pasan a través de cada distrito, las gentes se reúnen para mostrar su respeto a Nyikang y escoltarle hasta el distrito siguiente, ya que al parecer durante el interregno la efigie contiene el espíritu de Nyikang, antes de que se

convierta en Nyikang mismo. El ejército norteño de Nyikang entabla un combate simulado con otro ejército del sur, que apoya al rey electo, en el río Arepejur, en las afueras de la capital real. En palabras de Howell y Thomson, esta batalla de los dos ejércitos en el Arepejur, el límite entre el norte y el sur, «simboliza la división ceremonial del territorio en dos mitades. El equilibrio entre ellas se pone de relieve con fuerza en todo momento»[30]. Los guerreros del rey electo son derrotados y él mismo es capturado por Nyikang y llevado por él a la capital. La monarquía captura al rey. En la capital, Nyikang es colocado sobre el taburete real. Después de un rato la efigie es separada y el rey electo ocupa su lugar. En seguida el espíritu de Nyikang penetra en el rey, produciéndole estremecimientos y temblores, y desde ese momento es rey, es decir, está poseído por Nyikang. Pero los actos rituales continúan. El nuevo monarca se ha unido en matrimonio con una muchacha, originaria tradicionalmente de un cierto clan, que tiene un importante papel en las ceremonias de investidura. Después de la entronización del rey, Nyikang se apodera de la muchacha y rehúsa entregarla al rey, alegando que estaba casada con parte del rebaño real, es decir, del rebaño de Nyikang, y que, por lo tanto, es su esposa. Con este motivo, Nyikang y el rey convocan a sus partidarios, que se enfrentan de nuevo en una batalla ficticia, en la cual el rey consigue capturar a la muchacha. Al momento, Nyikang hace una visita al rey con objeto de proponerle la paz. A la mañana siguiente el soberano recibe el homenaje y las exhortaciones de los jefes que le comprometen a ser un buen rey. Nyikang no discute más la autoridad del nuevo monarca, y algunas semanas después las efigies son devueltas al santuario de Akurwa.

Incluso un esbozo tan breve nos permite percibir el simbolismo básico del acontecimiento de la investidura. Nyikang es siempre el rey de los shilluk, y cuando un soberano muere, su espíritu abandona en alguna forma el cuerpo real para ir a habitar en la nueva efigie, especialmente preparada al efecto en el santuario de Akurwa. Al entrar nuevamente

[30] *Op. cit.*, p. 48.

en el cuerpo de un príncipe, Nyikang vuelve a gobernar en su capital. Parece que la interpretación más adecuada de la sucesión de ritos de investidura es que cuando la efigie y el rey combaten por la posesión de la capital, el ejército de la efigie resulta victorioso porque Nyikang está en ella, pero cuando se enfrentan otra vez a causa de la esposa del rey, éste sale victorioso porque Nyikang está en él ahora. El poder ha pasado del Nyikang del santuario de Akurwa al Nyikang del rey en Fashoda. El rey es reverenciado y la efigie devuelta a Akurwa.

Nyikang es el símbolo de todo el pueblo shilluk, que a su vez es quien instaura a los reyes. La monarquía pertenece a todos y no sólo al clan real. No deja de ser significativo que cuando Nyikang captura al rey electo, el futuro monarca es ostentosamente cercado por su propio clan. Esta conexión nos puede dar probablemente la mejor información sobre la distribución del clan real ahora y en el pasado. La residencia habitual de Nyikang era Fanyikang, un asentamiento en el sur, y el equivalente ritual de la mitad meridional del reino es Gol Nyikang. Parece probable, a partir de estas y otras razones, que el clan real dominaba, en un determinado momento, principal y quizá únicamente en el sur, desde donde se extendió a los asentamientos del norte en los que se le encuentra en la actualidad, como sucedió entre los anuak, pueblo muy relacionado con los shilluk. En las ceremonias de la investidura sucede como si el pueblo, representado por Nyikang y el ejército del norte, al capturar al rey y apartarle de su clan, representado por el ejército del sur, pasara a ser la cabeza de toda la nación. El ritual de la investidura parece la expresión de este dogma central: que el rey no es un individuo perteneciente a un clan particular, a una zona concreta del territorio, sino que es Nyikang, en quien radican la continuidad y la prosperidad de todo el pueblo shilluk.

SUCESION REAL Y REGICIDIO

Ahora podemos examinar, a la luz de lo que sabemos sobre la posición de la monarquía en la sociedad shilluk, y particularmente acerca de la polaridad expresada tan cla-

ramente en las ceremonias, la forma de sucesión en el cargo de rey y la tradición de regicidio tan íntimamente conectada con ella. Aunque los Seligman afirmen que «no encontramos base alguna para la creencia, común entre los europeos que viven en territorio shilluk, de que había dos, o incluso tres o cuatro, ramas de la casa real de las cuales eran elegidos por turno los reyes»[31], el antiguo *Sudan Intelligence Reports* deja claro que éste era el caso en las décadas recientes y también que la rivalidad entre los aspirantes a la realeza en la segunda mitad del siglo XIX estaba conectada con la oposición equilibrada entre norte y sur, puesto que las mitades del reino apoyaban con bastante consistencia a candidatos rivales. Además, es difícil creer que las prácticas actuales, por las cuales es más o menos comprensible que las líneas reales supervivientes se turnen para proporcionar un rey, sean enteramente nuevas. Una línea real colateral no suele impugnar hoy una elección, consciente de que le corresponde el turno siguiente. La costumbre para el rey en ejercicio es tomar a su lado un vástago de una línea rival, indicando de esta forma que le señala como su sucesor, si bien no tiene atribuciones para designarle, y su elección puede estar en desacuerdo con el pueblo. Cuando este príncipe se convierte en rey lleva a su lado a un hijo de su protector. Por medio de esta convención el monarca se asegura contra la rebelión de una línea rival y de que su propia línea no será excluida de la monarquía en el futuro.

No puede haber duda de que en los últimos tiempos se han alternado en el trono las ramas de la casa real, ni de que esta alternancia está relacionada con la dicotomía estructural de la sociedad shilluk. Es decir, que si los jefes ceremoniales del norte y el sur no llegaran a un acuerdo en la elección de un nuevo rey, los jefes de los asentamientos del norte seguirían a su representante, al igual que los jefes de los asentamientos del sur, y la única solución sería la discusión hasta llegar a un resultado definitivo. Parece probable que cuando hay desacuerdo es una expresión no de divergencia de opinión acerca de los méritos de los can-

[31] *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, pp. 44-5.

didatos, sino de lealtades locales por las cuales miembros diferentes de la casa real están asociados con ciertos sectores del territorio shilluk. Todavía no podemos saber si la sucesión fue disputada en el pasado como producto de rivalidades locales, pero parece que en tiempos antiguos el rey ejercía su cargo desde el asentamiento en que había sido criado, o pasaba de un asentamiento a otro, pero que no tenía una residencia fija en el punto central y neutral de Fashoda [32]. Quiero también sugerir que la asociación de los príncipes con asentamientos y distritos está claramente relacionada con la costumbre de residir durante su crianza lejos de la capital. Es probable que el apoyo dado antiguamente por el norte y el sur a los candidatos a la dignidad real surgiera del hecho de que algunos príncipes se criaban en el norte y otros en el sur. Que éste es el caso aparece claro en las detalladas notas del P. Hofmayr sobre cada uno de los reyes shilluk [33]. Es fácil determinar por qué los santuarios de los reyes muertos son todavía hoy mantenidos en el lugar en que han nacido y han pasado su niñez. Quiero añadir además que la descendencia materna de los príncipes puede ser muy significativa, porque en ella puede residir la asociación de los linajes maternos con los asentamientos, lo que supone lealtades locales particulares a un príncipe o rama de la casa real. Es importante, por lo tanto, que los clanes maternos de los reyes shilluk sean investigados por algún futuro observador.

La afirmación de los shilluk de que los reyes han de morir en el momento en que presenten síntomas de vejez o enfermedad, y que un príncipe puede en cualquier momento desafiar al rey a un combate mortal, en el que no contaría con ninguna clase de ayuda, creo que no puede ser comprendida, como sucede con la forma en que se realiza la sucesión, excepto en relación con la estructura política total. Solamente existen pruebas tradicionales de que ningún rey ha sido muerto alguna vez por cualquiera de los procedimientos aducidos, pero, como señalan Howell y

[32] SELIGMAN, *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, página 229, citando información suministrada por el P. Banholzer y el doctor Lambie; WESTERMANN, *op. cit.*, p. 138; HOFMAYR, *op. cit.*, p. 76.

[33] *Op. cit.*, pp. 59-136.

Thomson [34], la creencia en que los reyes han sido o pueden ser muertos tiene implicaciones políticas. La afirmación de que un rey viejo o enfermo ha de ser ejecutado significa probablemente que cuando algún desastre cae sobre la nación shilluk las tensiones inherentes a su estructura política se manifiestan en la atribución del desastre a la decadencia de sus poderes. La impopularidad que una catástrofe atrae sobre el rey permite la posibilidad de que un príncipe se rebele. La creencia de que un rey puede ser asesinado legitimamente por un rival personal no está demostrada por la historia reciente de los shilluk, como sucede con los casos descritos anteriormente, pero encuentra algún soporte en la tradición y en la ansiedad que muestran al respecto el rey y sus cortesanos, así como en las precauciones que toma para protegerse contra el asesinato, especialmente entre la elección e investidura y durante las ceremonias de investidura. No obstante, los hechos sugieren que la ansiedad no puede ser expresada, ni las precauciones tomadas, únicamente a causa de la sensación de inseguridad del rey, sino parcialmente, o totalmente, porque es obligado por la tradición a actuar furtivamente. Además, es difícil reconciliar la tradición de que a los reyes se les mataba de esta manera con los informes que tenemos sobre la elección e investidura. Por otra parte, parece poco dudoso que los reyes shilluk tuvieran generalmente una muerte violenta. Mi propia opinión es que podemos interpretar las declaraciones de los shilluk sobre este punto no como indicativas de que cualquier príncipe pudiera matar al rey por iniciativa personal, como se ha afirmado [35], sino de que los príncipes podían encabezar una rebelión como candidatos de los descontentos, particularmente de la parte del reino a la que el príncipe pertenecía. Si el rey ha perdido el apoyo del sector territorial al que pertenece, perderá probablemente también la lucha que se produzca, y su vida en ella. Esta es la conclusión a la que he llegado según la complicada crónica so-

[34] *Op. cit.*, p. 11.

[35] HOFMAYR, *op. cit.*, p. 64; SELIGMAN, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan*, pp. 90-1. Howell y Thomson *(op. cit.*, p. 11 *et passim)* son más reservados.

bre los reyes shilluk del P. Hofmayr[36]. Debe insistirse en que las rebeliones de los shilluk no iban dirigidas contra la monarquía; por el contrario, se producían para preservar los valores incorporados a ella que se estaban debilitando, o así al menos se pensaba, a causa del individuo que ejercía el cargo de rey. No eran revoluciones, sino rebeliones contra el rey en nombre de la monarquía.

CONCLUSION

La monarquía divina, a uno de cuyos ejemplos, quizá el mejor conocido, he dedicado esta conferencia, ha sido extensamente tratada por los etnólogos, particularmente en cuanto a su existencia en Africa[37]. No puedo discutir sus conclusiones aquí, aunque pienso que puede afirmarse que no están en ningún caso bien fundadas. En esta conferencia me he propuesto hacer una contribución más válida, a través de la exposición detallada de un ejemplo particular, que lo que hubiera sido un repaso, necesariamente muy general y superficial, a todo el tema en conjunto, especialmente porque el caso elegido ha sido investigado por cierto número de observadores durante medio siglo y todavía permite un estudio más amplio y sistemático.

Al tratar la monarquía shilluk no he seguido, como han podido notar, el método de interpretación de sir James Frazer. Desde mi punto de vista, la monarquía ha sido, en todo tiempo y en todo lugar, en algún grado un oficio sagrado. *Rex est mixta persona cum sacerdote.* Esto es debido a que el rey simboliza la sociedad total y no puede identificarse con ninguna parte de ella, debe estar dentro y fuera de la sociedad al mismo tiempo, lo cual sólo es posible si su cargo se sitúa en un plano místico. Es la monarquía, y no el rey, la que es divina.

Pero aunque insisto en que una explicación suficiente

[36] *Op. cit.*, pp. 59-136.

[37] LEO FROBENIUS, *Atlas Africanus*, Heft 2, Blatt 7, «Der König ein Gott»; C. G. SELIGMAN, *Egypt and Negro Africa* (Frazer Lecture en 1933), 1934; TOR IRSTAM, *The King of Ganda. Studies in the Institutions of Sacral Kingship in Africa* (1944).

de la sacralidad de la dignidad real sólo puede derivarse del estudio comparativo, detallado y concienzudo de una amplia cantidad de instituciones monárquicas, lo cual implica otro estudio comparativo igualmente extenso de los tipos de estructura política, no mantengo que, porque todas las monarquías tienen algo de los rasgos de la monarquía divina, no sea ésta en otros aspectos un tipo distinto de institución. Sir James Frazer mostró precisamente que así es, y yo indicaría que es además una institución típica de, aunque indudablemente no restringida a, sociedades con marcados sistemas de linajes en los que los segmentos políticos son partes de una estructura organizada con escasa cohesión y sin funciones gubernamentales. En sociedades de esta clase la organización política toma una forma ritual o simbólica que en estados con un alto grado de organización da origen, aunque nunca enteramente, a la administración centralizada.

La aceptación del regicidio en una u otra forma como habitual puede explicarse en los mismos términos estructurales. La fuerza moral es bastante grande para los segmentos que están representados por un símbolo común en la monarquía, pero no lo suficiente como para eliminar las poderosas tendencias hacia la fisura en la estructura que componen. Estas tendencias se expresan en relación con el símbolo, sea la monarquía en sí misma o el rey en sí mismo, y circulan a través de los segmentos competitivos, como sucede entre los anuak y sucedió en el pasado entre los shilluk, o bien los segmentos se enfrentan por la representación real en la capital. En cualquier caso, sus sentimientos particulares operan a través de las rivalidades dinásticas. La monarquía, que es Nyikang, es inamovible y considerada como un valor supremo por todos los shilluk. En esta permanencia y en esta consideración se manifiesta la unidad de la nación. En las rebeliones contra los reyes, y en los regicidios, la estructura segmentaria que se opone a las lealtades locales está igualmente presente a la vista del observador. La monarquía tiende a ser identificada en tales sociedades por la vinculación entre la persona del rey y una determinada localidad, con intereses seccionales, y cuando esto sucede otras secciones afirman sus derechos,

y a través de su acción el interés común de todos los shilluk, a la monarquía, a expensas de la persona del rey. La monarquía incorpora una contradicción entre dogma y hechos sociales, en cierto sentido entre cargo y persona, que se produce por una combinación de tendencias centrípetas y centrífugas en la estructura nacional, y esta contradicción se resuelve mediante la costumbre del regicidio.

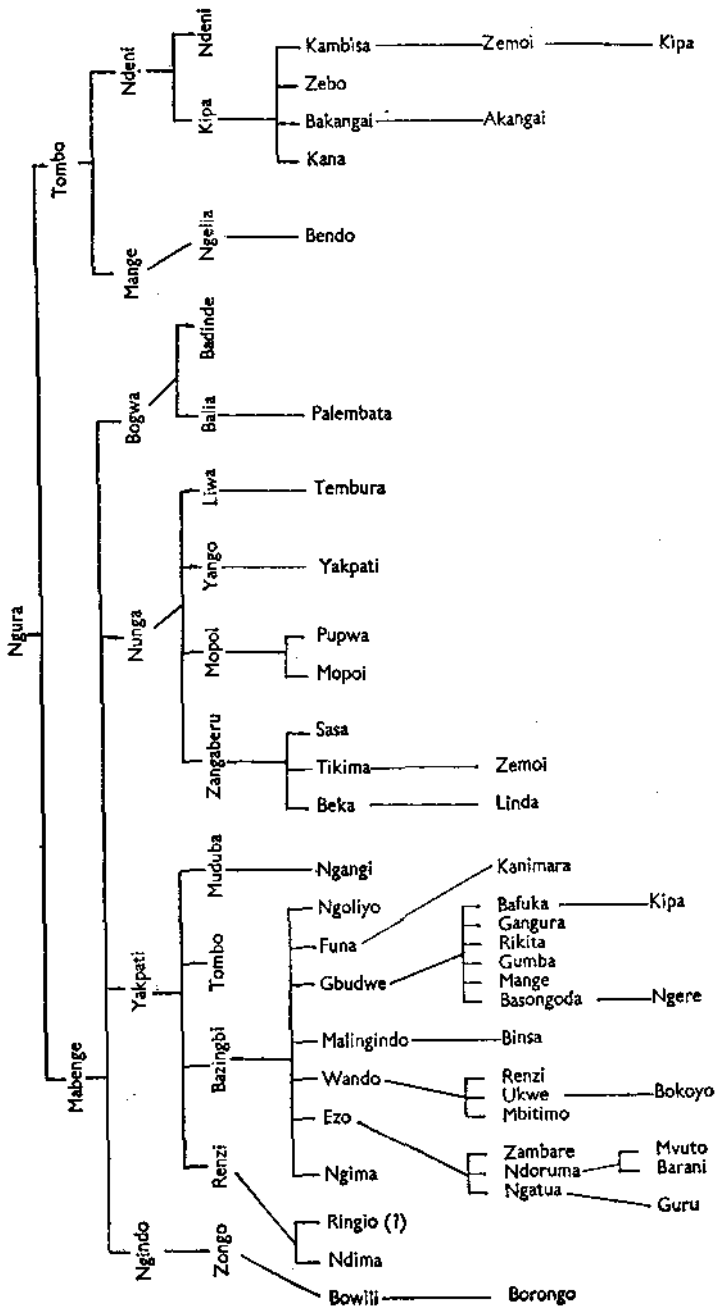
BIBLIOGRAFIA

BANHOLZER, P. L., y GIFFEN, J. K., *The Anglo-Egyptian Sudan* (ed. Count Gleichen), cap. VIII. 1905.
CANN, CAPT. G. P., «A Day in the Life of an idle Shilluk». *S. N. and R.* 1929.
CRAZZOLARA, P. J. P., «Beiträge zur Kenntnis der Religion und Zauberei bei den Schilluk». *Anthropos.* 1932.
D. I., «Conspiracy against the Mek of the Shilluks in 1917». *S. N. and R.* 1922.
HOFMAYR, P. WILHELM, «Zur Geschichte und sozialen und politischen Gliederung des Stammes der Schillukneger». *Anthropos.* 1910.
— «Religion der Schilluk». *Anthropos.* 1911.
— *Die Schilluk. Geschichte, Religion und Leben eines Niloten-Stammes.* 1925.
HOWELL, P. P., «The Silluk Settlement». *S. N. and R.* 1941.
HOWELL, P. P., y THOMPSON, W. P. G., «The Death of a Reth of the Shilluk and the Installation of his Successor». *S. N. and R.* 1946.
MUNRO, P., «Installation of the Ret of the Chol (King of the Silluks)». *S. N. and R.* 1918.
OYLER, REV. D. S., «Nikawng and the Shilluk Migration». *S. N. and R.* 1918.
— «Nikawng's Place in the Shilluk Religion». *S. N. and R.* 1918.
— «The Silluk's Belief in the Evil Eye. The Evil Medicine Man». *S. N. and R.* 1919.
— «The Shilluk's Belief in the Good Medicine Men». *S. N. and R.* 1920.
— «The Shilluk Peace Ceremony». *S. N. and R.* 1920.
— «Shilluk Notes». *S. N. and R.* 1926.
OYLER, MRS. D. S., «Examples of Shilluk Folk-Lore». *S. N. and R.* 1919.
PUMPHREY, M. E. C., «Shilluk 'royal' Language Conventions». *S. N. and R.* 1937.
— «The Shilluk Tribe». *S. N. and R.* 1941.
SELIGMAN, C. G., «The Cult of Nyakang and the Divine Kings of the Shilluk». *Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories.* 1911.
SELIGMAN, C. G., y B. Z., *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan,* caps. II y III. 1932.
TAPPI, P. C., «Notes Ethnologiques sur les Chillouks». *Bull. Soc. Khediv. de Géog.* 1903.
— «Le Pays des Chillouks». *Bull. Soc. Khedic. de Géog.* 1904.
THOMSON, W. P. G., «Further Notes on the Death of a Reth of the Shilluk, 1945». Manuscrito.
WESTERMANN, DIEDRICH, *The Shilluk People. Their Language and Folklore.* 1912.

5. REYES Y PRINCIPES ZANDE *

Todos los que han estado en contacto con el pueblo azande de Africa Central han señalado la peculiar situación de sus gobernantes, el clan avongara, y con frecuencia nos han ofrecido una descripción de su apariencia y una estimación de su carácter e inteligencia. Yo mismo me he encontrado con miembros de esta casa gobernante y me he sentido impresionado —en general, pues no todos son así— por su talante orgulloso, su cortesía, meticulosidad, reserva e incluso timidez; su inteligencia, agudizada por el recelo de los europeos ante su habilidad; su perseverancia conservadora en la tradición, una conducta y modales no sobrepasados por ninguna aristocracia en el mundo, incluso entre aquellos que no ocupan posiciones políticas, y una superioridad que no requiere para su aceptación ornamento ni exhibición de fuerza alguna; la facultad de afrontar cualquier situación y de valorar a un hombre rápida y decisivamente, combinada en los que tienen poder con la capacidad de actuar firmemente y con gran severidad —algunos lo llamarían crueldad— cuando es necesario; y en ciertos casos un retraimiento nervioso, una conciencia de sí mismos, y un gusto por la soledad que son a veces casi patológicos; y una tendencia a la corpulencia en la edad madura, resultado de una vida de ocio, sin ejercicio, de la actividad venérea y del abuso de la cerveza. Estas características son ciertamente un producto de su *status* social. Incluso bajo el dominio europeo, su prestigio fue bastante considerable, y su poder, aunque reprimido por gobiernos extranjeros, fue ejercido con firmeza, aunque entre bastidores; sus súbditos, a pesar de los esfuerzos de los europeos para debilitar dicho poder, continuaban sometidos por com-

* Artículo escrito en 1957.



Nombres de la mayor parte de los reyes y príncipes citados en el texto.
(La grafía no siempre coincide con la que emplea el autor.)

pleto. Jamás oí a un plebeyo poner en tela de juicio la autoridad del rey.

Es verdad que nunca pude conocer a un rey zande independiente. Todos habían perdido su independencia unos veinte años antes de que visitara por vez primera su país, en 1927, pero pude obtener informes detallados sobre uno de tales reyes, Gbudwe, de muchos de sus antiguos vasallos, entre los cuales pasé bastantes meses en el Sudán (lo que antes era el Sudán Anglo-Egipcio). He publicado recientemente una descripción de su aspecto y carácter [1] y la repetiré aquí, añadiendo una nueva evaluación, basada en cierto número de apreciaciones de los mismos zande. El período a que se refiere la descripción comprende los alrededores del año 1900, cuando Gbudwe era un hombre de unos sesenta y cinco años, y el que habla es Kuagbiaru, que entonces debía de tener unos dieciocho años.

«Gbudwe era un hombre bajo, aunque no excesivamente. Era pequeño, con la pequeñez de (su hijo) Gangura, y a la vez corpulento, aunque no de una corpulencia desagradable. Era corpulento con la corpulencia de un hombre cuya carne está en libertad. Su pecho sobresalía como el de una mujer, pero no totalmente como el de una mujer, puesto que era el pecho de un hombre. Sus muñecas estaban arrugadas por la gordura y su antebrazo era como la canilla de la pierna de un hombre. Sus ojos eran poco salientes y brillaban como estrellas. Cuando miraba encolerizado a un hombre, sus ojos eran terribles; entonces se volvían grises como ceniza.»

«Su sombrero de paja estaba tejido con gran destreza y era de ala ancha; la base de la copa estaba rodeada de valvas y la envolvían completamente. Llevaba dos alfileres en el sombrero, batidos en metal blanco y clavados uno en cada lado. Su sombrero era maravillosamente fino y, cuando lo llevaba puesto, le sentaba espléndidamente; en verdad que parecía un gran rey. Cuando se aproximaba al pueblo, aun desde lejos no se podía dudar de que fuera Gbudwe. Era un rey maravilloso.»

«Gbudwe nunca vestía corteza teñida de negro; solamen-

[1] «A History of the Kingdom of Gbudwe», Zaire, 1956.

te corteza roja y corteza blanca, que es la corteza suave. Gbudwe, a causa de la pequeñez de su vestido de corteza, lo llevaba ancho por los lados. Lo ataba en lo alto de sus muslos, de forma que no llegara hasta las rodillas. Llevaba el vestido corto, pero le cubría ambos costados y (cuando se sentaba) lo movía a tirones de modo que los extremos se derramaban sobre sus muslos. Llevaba su paño rojo que había traído con él al volver de (la cautividad entre) los árabes y lo ataba alrededor de su cintura, de forma que el borde caía sobre su vestido de corteza.»

«Todo él iba de colores, pero sin exceso. Cuando iba a la corte, sus perros se le colocaban a ambos lados. Llevaba dos lanzas en sus manos y la tercera cosa que sostenía era su cuchillo curvo ceremonial. Los que deseaban verle trepaban a los árboles, porque otras gentes tapaban su vista. Un hombre que no hubiera visto a Gbudwe trepaba a los árboles por verle. Gbudwe era un hombre bien parecido. Nunca quiso limar sus dientes, que formaban una línea continua en su boca y eran blancos.»

Otros azande me lo han descrito en términos muy semejantes. Han dicho que su piel era de un cobrizo desvaído o, para usar su propia imagen, del color de las hojas de la planta *monga,* y que era lisa y suave. Sus manos rollizas terminaban en largas uñas, que, se decía, se enterraban en los cuellos de las esposas descarriadas. Blandía sus armas con la jactancia que caracterizaba a todos los de noble nacimiento. Sus rasgos faciales eran más parecidos a los de Gangura (en 1928) que a los de cualquier otro de sus hijos, especialmente en el pequeño bigote negro y en la barba escasa y crespa, que ya se iba volviendo gris. Su cabello era negro grisáceo, como el de Gangura, al que también se parecía en la estatura —aunque era un poco más alto y también más pesado y corpulento—, en la sonoridad de la voz y en la vehemencia al hablar. En la corpulencia se parecía más a su hijo Rikita, aunque no era tan barrigudo como éste. Sus dientes eran tan blancos como los de su primogénito Basongoda en su juventud y sus piernas eran también como las de Basongoda, cortas y regordetas, o quizá como las de su sobrino Kanimara. Me dijeron que cuando era joven llevaba el pelo invariablemente peinado y

arreglado, pero que en sus últimos años acostumbraba a llevarlo muy corto, a la manera adoptada por sus dos hijos mayores Basongoda y Mange. Cuando se vestía, de la forma descrita más arriba, sujetaba la piel de un mono *(ngarangara)* al aro del sombrero, de modo que cayera sobre la nuca y los hombros. El vestido de corteza, tan corto que las rodillas y parte de los muslos quedaban al descubierto, y además ajustado, no seguía la moda de muchos príncipes de la época, que los llevaban holgados y caídos hasta las pantorrillas o, en el caso de príncipes como sus hijos Basongoda y Gumba, hasta los tobillos. Cuando había amenaza de lucha tiraba del vestido hacia los lados de los muslos.

Gbudwe portaba casi siempre en la mano un cuchillo curvo ceremonial, que ponía cruzado sobre sus rodillas cuando se reunía con la corte, y acostumbraba a ayudarse de él, apoyándolo en el suelo, al levantarse de su taburete. Los príncipes, según me contaron, llevaban una lanza, y Gbudwe solía también pasear con una por las cercanías de su casa. Nunca fumaba, pero ofrecía una pipa a los demás y les permitía que fumaran en su presencia. Aunque aficionado a la cerveza, bebía con moderación y sus súbditos jamás le vieron borracho.

Gbudwe era el ideal zande de lo que un rey debe ser y su nombre es el compendio para sus vasallos de todo lo que les enorgullece de su pasado y de todo lo que han perdido a causa de la conquista europea: su independencia y la estabilidad de sus instituciones políticas internas. Todo eso lo recuerdan con orgullo, nostalgia y pena. No he conocido a ningún zande que hubiera tenido la experiencia del gobierno de Gbudwe y que no hablara de él con nostalgia, y mejor que de la administración extranjera que ocupó su lugar. El antes y el después de la muerte de Gbudwe no es para ellos exactamente una diferencia temporal, el antes y el después de un acontecimiento: a lo que se refieren es a una profunda hendidura moral. Hay que advertir, mientras tratamos de aclarar el tipo de hombre que fue Gbudwe, que la mayoría de los pensamientos que guardan los ancianos zande como un tesoro están asociados con su nombre, puesto que todos los que pueden hablar de él eran ya

adultos antes de su muerte y fueron educados en las viejas tradiciones, y estas antiguas enseñanzas en mis informantes pueden llevarles a pintar el pasado con tintes demasiado rosados.

Para la descripción del carácter de Gbudwe, que ahora voy a dar, me he basado en las impresiones generales recibidas después de oír de los azande muchos relatos sobre él, pero también, e incluso en mayor grado, en narraciones sobre los acontecimientos en que tomó parte, en los que sus acciones hablan por sí mismas y que me fueron relatados sin emitir juicio alguno.

Gbudwe era severo y algunas veces arisco, a causa, dicen los azande, de las desgracias sufridas en su juventud y de las humillaciones que tuvo que soportar cuando fue prisionero del gobierno egipcio, pero sólo era riguroso y desagradable con los malvados —el pueblo desleal, los hechiceros, los brujos, los adúlteros y todos aquellos que despreciaban las costumbres y las buenas maneras—, y aunque inspiraba temor entre sus súbditos, también podía ser condescendiente, y su rudeza abierta y sin malicia, aunque en ocasiones estrepitosa, atraía a los hombres a la corte. No consideraba —tal era la costumbre de los príncipes— indignas de su persona las bromas y burlas que le dedicaban unos pocos de sus viejos cortesanos de mayor confianza: Barafuya, del clan angbapiyo; Baipuru, del clan avokida; Kaleka, del clan abakundo, y, por encima de todos, Zengendi, del clan angumbe, el más significado de los hombres del buen tronco mbomu (verdadero zande) y el único que se atrevía a hacer bromas corporales con Gbudwe, abrazando a su señor en fingidos combates y empujándole. Aparte de estos viejos cortesanos, el rey no solía chancearse con nadie, aunque sentía cierta debilidad por sus hermanos más jóvenes, Bagboro, Ngbutuma, Bagisa, Mukisa, Ngbima y Gongosi, y los trataba con amabilidad y benevolencia cuando venían a visitarle. Era cortés con todos y no se mantenía apartado de nadie, sobre todo de sus hijos y de los gobernadores de las provincias. En este sentido decían los azande que Gangura y Ngere eran los que más se parecían a él, y quizá su nieto mayor Ngindo, el que menos, pues era engreído y no hacía ningún esfuerzo para conversar con los

fieles ancianos de su corte que habían servido a su abuelo Basongoda.

Algunas de las acciones de Gbudwe nos pueden parecer crueles o salvajes, pero los propios azande reconocen que era necesaria una mano fuerte para gobernarles. También admiraban la franqueza de su severidad, que cumplía sus objetivos abiertamente, sin el disimulo y el sigilo que, según sus súbditos, empleaban Wando y su hijo Renzi. No practicaba, ni permitía que otros lo hicieran, crueldades como las llevadas a cabo bajo las órdenes de algunos príncipes, sobre todo del hijo de Ndoruma, Mvuto. Nunca me he tropezado con gentes de Gbudwe que le acusaran de injusticia, aunque sí acusaban a otros príncipes: decían que, a pesar de que ordenaba muchas ejecuciones (de hecho, sólo he sido capaz de obtener detalles de unas pocas, y pienso que los azande exageran el número), consentía frecuentemente que un hombre que podía haber mandado matar pagara una multa a cambio y salvó de la muerte a muchos que sus cortesanos intentaban eliminar. Es evidente también que, en el caso de algunas ejecuciones brutales, éstas fueron realizadas en su nombre, pero sin su autorización. Gbudwe era un monarca absoluto, pero si sus seguidores mataban en su nombre a causa de alguna ofensa estaba obligado a aceptar la situación. Su mejor amigo, el gobernador Zengendi, fue muerto sin su conocimiento. Además, a pesar de su poder, sólo tenía medios limitados de controlar lo que sucedía fuera de su corte, y no hay duda de que hombres influyentes intimidaban algunas veces a las gentes que debían administrar en su nombre, especialmente a aquellos que, como los miembros de las tribus sojuzgadas, nunca iban a la corte y nadie representaba allí sus intereses. Parece que Gbudwe tenía la opinión de que le servirían mejor si no permanecían a su lado entre la sociedad refinada que frecuentaban y que, por otra parte, eran lo bastante ignorantes y estúpidos como para andar escondiéndose entre los matorrales como animales salvajes. Se necesitaba cierta disciplina para civilizar a estos bárbaros, y para imponerla encargaba de la administración a sus hijos y dignatarios y siempre bajo su autoridad. Lo que sucedía en las provincias gobernadas por sus hijos no era

de su incumbencia, a menos que estuvieran implicados algunos de sus propios súbditos más inmediatos. Si algunos de los gobernadores de Gbudwe merecen nuestra simpatía son los viejos gobernadores plebeyos, que a veces eran depuestos por el monarca algo arbitrariamente e incluso también ejecutados y sustituidos por hijos del propio rey; pero todos los reyes hacían lo mismo, y los azande consideraban el nombramiento de un plebeyo para gobernar como un riesgo político.

Los juicios de Gbudwe eran siempre claros y decisivos en todos los casos que se le presentaban, y en este aspecto contrasta con las vacilaciones de su hijo mayor Basongoda, un hombre de disposición tranquila y apacible que aborrecía cualquier derramamiento de sangre, de manera que las ejecuciones en su corte fueron casi desconocidas, pero que en su deseo de perdonar y conciliar al pueblo vacilaba con frecuencia en sus juicios, emitiendo lo que ha llegado a conocerse como *ngbanga* Basongoda, decisiones de Basongoda, es decir, tratando de mostrar que ninguno o que todos los litigantes tenían la razón de su parte. Al contrario que con Gbudwe, esta actitud de su hijo no era del agrado de los azande. Otro rasgo de Gbudwe que tenía el beneplácito de su pueblo era que, lo mismo que destruía sin compasión a quien intentara seducir a una de sus mujeres, no trató jamás de obtener por la fuerza las mujeres de los demás o, encargándose de su custodia y refugiado en su inmunidad, de seducirlas. De nuevo contrasta su comportamiento con el de otros príncipes, como su nieto Ngere, que actuaban de manera muy diferente. Su generosidad era célebre, y nadie se marchaba de la corte porque estuviera hambriento o no hubiera recibido los dones que venía a solicitar, o porque hubiera sido maltratado sin razón, motivos que la gente aducía, sin embargo, para justificar la huida de las cortes de sus hijos Gumba y Bafuka. Gbudwe ejemplificaba, según los azande, las tres virtudes que deseaban en sus gobernantes: vigor y decisión al juzgar, no intentar seducir a las mujeres de los súbditos y generosidad. Si un príncipe tenía estas virtudes, los azande le toleraban su severidad. Pero Gbudwe tenía además otras cualidades y una fuerte reputación de joven por su notable audacia y

valor personal. Debido precisamente a su intrepidez pudo arrebatar el reino de su padre de las manos de su hermano mayor Ngima, y tenemos el testimonio de Schweinfurth, en apoyo de las declaraciones de los azande, de que era un valeroso guerrero y no permanecía, como la mayoría de los príncipes, en la retaguardia durante una batalla [2]. Sus súbditos me han contado a menudo cuán excelente padre fue para sus hijos. Era severo con ellos, como pensaban que debe ser un padre, y nunca permitió que se tomaran ninguna libertad con él, si maltrataban a los plebeyos de su corte o pensaba que estaban intentando seducir a sus mujeres era causa suficiente para desterrarlos; pero volvían de nuevo, porque Gbudwe estaba profundamente encariñado con ellos y jamás ordenó ejecutar o mutilar a ninguno, como se dice que hacían Renzi y otros. Desde el comienzo al fin de su reinado, un período de casi cuarenta años, no hubo ninguna rebelión en el reino. Nunca tomó medidas para anticiparse a una revuelta, matando a sus parientes, ni hubo tampoco guerra civil entre sus hijos. No creo que en ningún otro reino zande se haya gozado de esa tranquilidad interna, y el factor determinante fue sin duda, al menos en parte, la personalidad de Gbudwe y la alta consideración en que le tenían sus súbditos.

A los azande les gustaba su rey porque no era demasiado afectado, no era presuntuoso y no les humillaba. Dicen que no reía con frecuencia, debido en parte a su temperamento adusto, pero también porque seguía la costumbre de los príncipes de ocultar sus dientes y el interior de la boca a las miradas de la gente; por eso, cuando Gbudwe encontraba algo que le divertía tosía ligeramente, mitad tos y mitad risa, y sonreía poniendo al mismo tiempo la mano o el plumero de ahuyentar las moscas delante de su boca, un signo de pudor habitual en la realeza. Pero también me contaron que, como no era tan retraído en público como su hijo Mange, su cuñado Tembura y otros príncipes, había veces que se ponía a gritar y reír para que todos pudieran ver su boca y dientes. Mange y Basongoda mantenían, por el contrario, las manos continuamente delante de la boca,

[2] SCHWEINFURTH, GEORG, *The Heart of Africa*, 1873, vol. II, pp. 219-20.

en parte porque sus dientes no eran perfectos, pero principalmente para protegerse del pueblo. Era costumbre en algunos reyes, como Tembura, tener al lado un trompetero que hacía sonar su instrumento cada vez que el monarca reía, y este sonido era llamado «la risa del rey». Gbudwe nunca quiso ser llevado a hombros, como su hijo Gumba y su nieto Kipa, que raramente iban a pie en público. Su hermano mayor Wando y algunos otros príncipes de lo que es ahora el Congo Belga nunca caminaban; eran portados continuamente a hombros de servidores. Gbudwe consideraba estúpida esta práctica y no exigía tampoco la obediencia rastrera que algunos príncipes recibían de su pueblo, aunque probablemente eran solamente aquellos situados en la periferia del territorio zande, donde la gran mayoría de la población estaba constituida por grupos conquistados y sus descendientes, y no en el corazón del país, donde el elemento ambomu, o verdadero azande, era más considerable. Gbudwe era tratado con menos servilismo formal por sus gentes que lo eran por las suyas sus hijos Mange y Rikita, su primo Tembura, hijo de Liwa, y, según algunos relatos, Kipa, el hijo de Ndeni. Los súbditos de estos reyes eran, por lo general, extranjeros conquistados. Una costumbre cortesana en sus reinos prescribía que un hombre que deseara hablar con el rey o exponerle un pleito debía acercarse al soberano arrastrándose desde larga distancia. Los antiguos súbditos de Gbudwe cuentan que era natural para los bárbaros *(auro)* humillarse de esta manera, pero que su rey nunca permitió en la corte a un verdadero azande actuar en forma tan indigna —sólo se inclinaban ligeramente cuando se aproximaban a él—, y de haberlo hecho le hubieran abandonado para seguir a príncipes con más respeto por la relación tradicional entre noble y plebeyo. Las relaciones entre rey y súbdito parece ser que eran todavía menos formales en las cortes de los hermanos mayores de Gbudwe, Wando y Malingindo.

Gbudwe pertenecía a la tradición de los luchadores, y en esto era apoyado naturalmente por los ancianos y los jefes de las familias plebeyas. Rehusaba imitar a los príncipes que se ataviaban como los árabes. En realidad, era hostil a cualquier cosa que hicieran los árabes y hablaba

siempre desdeñosamente de ellos. Cualquier forma de magia era intolerable para él, a menos que la hubiera aprendido de su padre. Aprobaba los médicos-brujos *(abinza)* y otros adivinos *(aboro atoro)*, a los que llamaba para que adivinaran para él, y requería también los servicios de la curandera Nambili para que tratara las dolencias de sus esposas. Muchas formas de magia empleadas hoy por los azande no existían en la época de Gbudwe, y de las que se conocían pueden contarse con los dedos de una mano las que él toleraba: magia de guerra, magia de venganza, magia del trueno contra los malvados, magia secreta *(gbau)* como ayuda en la realización de la venganza, magia de caza *(bingiya)*, hechizos para proteger a los huertos contra el robo, magia para la protección personal *(zuna)*, hechizos para el aumento de las cosechas, hechizos para incrementar la potencia sexual y hechizos para atraer partidarios. El mismo empleaba algunas de estas formas de magia, encargando a los ancianos plebeyos que realizaran los ensalmos y cumplieran los ritos, excepto en el caso de la magia de guerra, que ejecutaba personalmente, con el gran cuerno ritual, para sus jefes y capitanes. Desconfiaba de cualquier otra clase de magia, excepto los ya mencionados, y su hostilidad hacia algunas de las que utilizaban las gentes de los reinos del sur fue probablemente la razón principal de que no hubieran sido introducidas en el suyo —hechizos nocivos como *togoligaka* y *ngwa gberesa kpolo*— hasta después de su muerte. El hechizo que más le disgustaba era *menzere*, usado en brujería, y si alguien lo empleaba corría peligro de muerte. Tampoco perdonaba las prácticas mágicas de las sociedades secretas que habían penetrado en territorio zande durante los últimos años de su vida; parece ser que acabó con las logias y con los miembros de la única que consiguió asentarse firmemente en el país. Incluso desaprobaba hechizos tan reputados como el del silbato *zelengbongo*, que un hombre podía hacer sonar para matar a cualquiera que le hubiera injuriado. Gbudwe se preguntaba por qué había que recurrir a un silbato mágico cuando él proporcionaba toda la protección necesaria contra las ofensas, y hasta es posible que llegara a expresar la opinión de que todos esos sonidos de silbato lo único que producían era

ruido. A pesar de todo, él llevaba consigo uno o dos silbatos de un tipo antiguo.

Gbudwe se opuso también violentamente a la circuncisión, costumbre que los azande habían adoptado de los pueblos vecinos hacia finales del siglo pasado, y prohibió su práctica en el territorio. Su objeción principal era que como ni él ni los demás hombres casados estaban circuncisos, podían hacer el ridículo entre sus mujeres si la costumbre se extendía y todos los jóvenes se sometían a la operación. Al parecer, la circuncisión se generalizó en el reino después de su muerte, una vez que sus hijos perdieron autoridad y no fueron capaces de impedirlo, lo mismo que sucedió con las sociedades secretas y con otras innovaciones.

Mucho más puede escribirse sobre Gbudwe, pero lo dicho es quizá suficiente para dar algún indicio sobre su carácter. En resumen, creo que expreso la opinión de todos aquellos que vivieron bajo el gobierno de Gbudwe cuando afirmo que era temido por sus súbditos, pero también era considerado con algo totalmente diferente, con respeto. Era respetado como un hombre justo, sin vanidad, valiente, un hombre que aborrecía el engaño, la conducta escandalosa, la calumnia, la envidia y la codicia, que amaba la honestidad y el honor. Debió ser también un hombre de gran vigor físico e intelectual y, aún más, de una virilidad poco común, puesto que estuvo engendrando hijos hasta el momento de su muerte, cuando tenía unos setenta años.

Todo esto es parte de lo que me contaron los azande sobre su rey Gbudwe. Me parece que vale la pena comparar estas impresiones de segunda mano con las descripciones hechas por los europeos acerca de otros reyes y príncipes zande con los que se encontraron antes de que su poder fuera bruscamente interrumpido. Pueden ser en parte impresiones superficiales, que posiblemente a veces nos informen en igual medida del tema tratado como del propio escritor, pero en conjunto nos ofrecen claramente un cuadro vivo de los antiguos gobernantes.

Empezaremos con el cazador y comerciante italiano Carlo Piaggia, que visitó a los azande entre 1863 y 1865 y vivió casi todo este tiempo como huésped del rey Tombo. Los re-

latos de sus aventuras fueron recopilados por el marqués O. Antinori. En ellos se dice sobre el rey Tombo: «Tombo era un uomo nella sua piena virilità, di alta e svelta persona, di aspetto altero, ma non spirante alcuna ferocia. Aveva la sua lussureggiante chioma inanellata, adorna di penne variopinte e bizzarramente disposte. Le sue membra eran robuste; la tinta della pelle olivastro-ramacea, e si copriva d'una corteccia d'albero conciata di colore rossastro e che teneva legata ai fianchi mediante cintura. Si presentò al Piaggia colla destra armata da tre lunghe lancie, tenendo colla sinistra quella specie di arpa che essi chiamano *kundi*» * [3].

Más adelante continúa: «Il capo di coteste tribù, che il mercante ed il cacciatore arabo chiamano Sultano, si distingue dai suoi subordinati per essere seguito da un numeroso stuolo dei suoi addetti, per il suo incesso grave ed autorevole, e per la sua foggia di vestire. Egli infatti porta legata un'ampia scorza d'albero che conciata somiglia perfettamente ad una stoffa, e che dal quiocchio si piega tra le coscie in su per le reni annodandosi ad apposita cintura: in sulla testa si adatta, bizzarramente disposte, una gran numero di penne dai fulgidi colori e spesso le blú e rosse ali del verde cuculo a bianco cuiffo *(Corythayx leucolophus)*, sono da lui molto disiderate. Alcuni fra loro aggiungono alle braccia ed agli stinchi armille di ferro e di rame, ed anche infilano al collo corone di duri noccioli di frutta, o di denti di animali carnivori, o di grossi serpenti e di pesci» * [4].

Y señala además:

«Ad incutere timore ai suoi sudditi i Capi fingono talvolta di essere presi da un'agitazione e da una specie di frenesia di sangue. Essi figgono in tale stato i loro sguardi feroci in quelli che li circondano, ovvero si pongono errabondi quasi alla ricerca di quál che vittima, ed al più piccolo sinistro evento, sfogano gli impeti della loro ira simulata col dare a qualcuno perfino la morte. E credibile che

* La traducción de estas citas, en la pág. 262.

[3] ANTINORI, O., «Viaggi di O. Antinori e C. Piaggia nell'Africa Centrale», *Boll. della Soc. Geog. Ital.*, 1868, p. 112.

[4] *Ibid.*, p. 122.

un tale contegno sia adoperato onde essere temuti e rispettati dai loro sudditi. Il Piaggia ci narra come il capo Tombo desse più volte lo septtacolo d'una simile scena» [5].

Tales escenas de muerte a sangre fría, si aceptamos la forma en que se narran, no están en armonía con el carácter de un rey zande. Algunos reyes pueden ciertamente haber ordenado ejecuciones y castigos crueles entre los plebeyos por ofensas triviales o por conveniencia personal, pero nunca he tenido noticia de un comportamiento parecido al que Piaggia descubre. Es cierto que un pasaje de Schweinfurth sugiere también una actitud de los reyes similar a la reflejada por los autores italianos: «Las maneras desafiantes e imperiosas de los jefes constituyen solamente su dignidad externa, y hay algunos que en los ademanes y el porte majestuoso pueden rivalizar con cualquier poderoso de la tierra. El terror que inspiran a sus subordinados es increíble: se dice que con el propósito de mostrar su poder sobre la vida y la muerte pueden fingir arrebatos de cólera y que, escogiendo una víctima entre la multitud, le arrojan una cuerda en torno al cuello y con sus propias manos le cortan la garganta con un golpe de su cimitarra dentada» [6]. Pero Schweinfurth deja claro que él no fue testigo de un suceso parecido y no sería improbable que estuviera describiendo lo que le habían contado sus amigos árabes o incluso que en éste, como en otros muchos fragmentos de su obra, hubiera utilizado los relatos de Piaggia. El único escritor antiguo que describe a un rey zande ejecutando a gente con sus propias manos es el capitán Burrows, un oficial británico, que prestó sus servicios en la administración belga del Congo desde 1894 a 1898. Burrows escribe: «Los azande matan generalmente con una lanza a los criminales condenados. Recuerdo una vez que un jefe sorprendió a una de sus mujeres intentando fugarse con otro hombre. Ambos fueron capturados y traídos de nuevo al poblado y, a la mañana siguiente, ante una muchedumbre convocada para presenciar la ceremonia, fueron atados a unos árboles. El propio jefe, después de arengar al pueblo, y a una distancia de cincuenta yardas de los prisione-

[5] *Ibid.*, p. 123.
[6] SCHWEINFURTH, GEORG, *op. cit.*, vol. II, pp. 21-2.

ros, empezó a danzar y cada vez que paraba tiraba una lanza contra cada una de las víctimas. Continuó bailando y aproximándose cada vez más, hasta que los reos habían sido traspasados por dos o tres lanzas. Un jefe no dudaba en mutilar a uno de sus hijos por un ultraje semejante, cortándole ambas manos por las muñecas»[7]. Este fragmento sugiere que Burrows presenció el acontecimiento, pero no está claro por qué, en tal caso, no trató de impedirlo.

El famoso botánico y viajero alemán Georg Schweinfurth, que visitó la parte más oriental del territorio zande en 1870, encontró a dos reyes, Ngangi, hijo de Muduba, y Wando, hijo de Bazinbi, el primero amigo del protector nubio de Schweinfurth, Muhammad'abd al-Sammad, y el segundo hostil en esa época a Muhammad. De Ngangi nos dice: «Le encontré vestido solamente con un pequeño delantal. Estaba sentado en un taburete monbutto, completamente desarmado y sin ninguna insignia propia de su rango. Había también unos veinte o treinta nativos armados que montaban guardia en el exterior, pero, aparte de esto, faltaba cualquier indicio de fastuosidad»[8]. Schweinfurth no da más detalles de Wando que la descripción de su vestido, que el rey llevaba sólo para agradar a los árabes, de forma que una vez que se hubieron marchado se lo quitó. Schweinfurth nos dice que era una práctica habitual entre la nobleza. Los azande vestían únicamente con corteza y no usaban los tejidos árabes, a pesar de que tenían oportunidad de adquirirlos[9]. El viajero alemán nos informa también de que la piel de leopardo era la insignia de la realeza y que solamente los individuos que tenían sangre real podían cubrirse la cabeza con una piel, normalmente la piel de serval, y que los hijos de los reyes llevaban el vestido de corteza vuelto hacia un lado, de forma que una pierna quedaba enteramente al descubierto[10].

Romolo Gessi Pasha, el heroico gobernador de Bahr al-Ghazal desde 1878 hasta 1880, nos ha dejado una descrip-

[7] BURROWS, GUY, *The Land of the Pigmies*, 1898, pp. 66-7.
[8] *Op. cit.*, vol. I, pp. 441-2.
[9] *Ibid.*, vol. I, p. 502.
[10] *Ibid.*, vol II, pp. 256 y 6.

ción de Ndoruma, a quien él llama Mdarama, hijo de Ezo. En 1879 escribe: «Hace aproximadamente un mes que llegaron noticias a Dem Suleiman de que un gran jefe sandeh estaba en camino con numeroso acompañamiento. Di órdenes para que fuera recibido con los debidos honores y se hicieron los preparativos para los festejos. Inmediatamente llegó Mdarama. Es un hombre de unos treinta y cinco años de edad, de más de seis pies de alto, bien proporcionado, de anchos hombros, expresión inteligente y una sonrisa constante. Examinó con gran curiosidad nuestros rifles Remington, el cañón y los depósitos de munición y de tejidos. Entonces me presentó cuarenta grandes colmillos [de elefante] y di órdenes para que pudiera elegir algunas telas de nuestros almacenes. Le fueron mostrados los mejores ropajes árabes, pero dijo que deseaba vestir como un francés [europeo], puesto que no era un jelabba [comerciante árabe]. Dijo también que quería ver un disparo de cañón, y me apresuré a complacerle; pero cuando la pieza hizo fuego cayó al suelo aterrorizado» [11].

La determinación de Ndoruma de no vestir los atuendos árabes debe ser considerada con cierta reserva, porque cuando Wilhelm Junker, el eminente explorador ruso-alemán que viajó por Africa Central, y principalmente por el territorio zande, entre 1875 y 1886, le encontró, en 1880, llevaba encima un fantástico surtido de prendas que incluía el galabiyeh egipcio (una especie de camisa) y el fez, todo ello en honor de Junker. «En su primera aparición —escribe Junker— Ndoruma presentaba un aspecto algo cómico, ataviado con un excéntrico traje que al parecer se había puesto expresamente para esta ocasión. Llevaba comprimidas sus largas y musculosas piernas en unos pantalones rojizos que eran demasiado cortos y estrechos para sus fuertes miembros y que parecían haber formado parte en algún tiempo de un uniforme de húsar. Sobre ellos traía puesto un galabiyeh árabe, que resultaba también muy ajustado y que comprimía los hombros y brazos en un espacio diminuto, dejando el pecho y el vientre totalmente al des-

[11] ROMOLO, GESSI PASHA, *Seven Years in the Soudan*, 1892, pp. 348-9.

cubierto. No obstante, era tan serena y digna su presencia, tan imponente su colosal figura, que olvidé con prontitud su divertida apariencia y empecé a sentirme profundamente interesado en esta sorprendente personalidad.

Ndoruma me recordaba involuntariamente al rey mangbattu Munsa, tal como lo describe Schweinfurth en su *Heart of Africa*. En su semblante estaba impreso el inconfundible tipo niam-niam [zande], anguloso, de rasgos vigorosos, ojos vivaces, que indicaban un espíritu resuelto, combinado con pómulos prominentes y nariz ancha; todo ello daba un aspecto feroz a sus caracteres negroides. Los labios, sin embargo, eran un poco salientes, realzados además por un fino bigote y por la barba, hirsuta, que se unía hacia arriba con las largas y desiguales patillas. El cabello, arreglado a la manera zande, en trenzas, aunque con descuido, sobresalía por debajo del fez. Como todos los jefes niam-niam [zande] del período antiguo, Ndoruma desdeñaba todo ornamento personal; su atavío ordinario era el tradicional «rokko», que se confecciona con la corteza de una especie de higuera *(Urostig ma)* y que visten generalmente muchos pueblos del Africa Central. Los zande llevan una prenda de este tipo comparativamente pequeña, colocada por entre las piernas y asegurada atrás con un ceñidor, de forma que caiga hacia los lados y se pliegue en torno a las caderas como un taparrabos suelto. Con este traje nacional, la elevada figura de Ndoruma realzaba aún más. Cuando estaba sentado, el jefe adoptaba una actitud algo negligente, aunque no parecía desgarbado, sino que, por el contrario, exhibía en cada momento una cierta dignidad natural.

En los últimos años, Ndoruma había entrado en contacto frecuente con los árabes y los mercaderes de Jartum, y se había familiarizado con su lenguaje. Unos dieciocho meses antes de nuestra entrevista había perdido su independencia a causa de la guerra con Rafai Agha, el gobernador mahometano de los antiguos zaribas de Zibêr, al oeste del territorio zande, un individuo que había desempeñado un importante papel en la historia del Sudán egipcio. Pero, aunque obligado a reconocer la soberanía de los nubios, Ndoruma, como los demás jefes vencidos, había aco-

gido de buen grado las nuevas relaciones surgidas bajo la administración de Gessi»[12].

En otro lugar, Junker escribe: «La vivienda de Ndoruma, situada a unos cinco minutos de mi puesto de Lacrima, no se distinguía en nada de las chozas nativas comunes. El mismo jefe, de acuerdo con la antigua y buena costumbre zande, demostraba la mayor simplicidad en todo. Su atuendo favorito era el «rokko», que ciertamente había conocido días mejores, sujeto con una sólida cuerda de líber retorcida. En sus salidas era seguido por dos o tres muchachos armados con un viejo fusil, el revólver que yo le regalé y un grueso *trumbush* mangbattu [cuchillo arrojadizo]»[13].

Junker conoció a otros reyes y príncipes zande. Uno de ellos era Ngatua, hermano mayor de Ndoruma (Junker dice que era su tío), quien se hacía acompañar por un viejo sabueso zande marrón-rojizo y un mono pelirrojo que cabalgaba sobre el perro[14]. Otro era Zemio [Zemoi], perteneciente a la rama munga de la casa real zande, un hombre que hablaba árabe y había adoptado algunos hábitos de este pueblo. Junker escribe de él: «Este vasallo del gobierno egipcio es un hijo de Tikima, y aunque no tendrá más de unos treinta años es algo corpulento, como lo son muchos príncipes zande cuando llegan a viejos. Su pequeño cuerpo redondo soporta una cabeza de rasgos típicos y con una expresión casi de bondad y benevolencia, al menos hasta donde es posible obtener alguna conclusión de la fisonomía de un negro sobre sus sentimientos internos. Su semblante ovalado y rechoncho se ilumina con la mirada inteligente de unos ojos grandes y penetrantes. Un vello escaso cubre su mentón y el labio superior, aunque la nariz ancha y los pómulos prominentes recuerdan el tipo niam-niam [zande] y la vestimenta árabe con zapatos rojos, fez y cabellos recortados, sugieren casi un negro mestizo. En la primera entrevista ya había ganado mi simpatía, una sim-

[12] JUNKER, WILHELM, *Travels in Africa during the Years 1875-1878*, 1891, página 101.
[13] *Ibid.*, p. 163.
[14] *Ibid.*, p. 151.

patía que he sido capaz de mantener durante largos años de trato amistoso» [15].

Este mismo Zemio o Semio o Zemoi llegó a ser más tarde un fuerte apoyo para los belgas. Uno de sus funcionarios, Jules Milz, le describe en 1891: «C'est un homme d'une quarantaine d'années, de taille moyenne et assez corpulent, doué d'une physionomie très intelligente. Il rapelle l'aspect des fonctionaires du gouvernement egyptien. Il a une grande distinction dans son attitude» * [16]. Otro oficial de las fuerzas belgas en el Congo, Gustave Gustin, escribió: «En 1891, Semio semblait avoir cinquante ans. Il ne savait ni lire ni écrire, mais avait un scribe arabe ou katip *(kàtib)*. Semio n'était pas quémandeur; il était au contraire d'une générosité vraiment désintéressée. Il saluait à la manière arabe le Blanc qu'il ne connaissait pas suffisamment; il prenait entre les mains celle qu'on lui tendait la portait ensuite aux lèvres, puis au front et enfin à la poitrine en prononçant avec recueillement le salut arabe. Quant à ceux qu'il connaissait mieux, il leur serrait chaleuresement la main entre les siennes, pendant que sa figure s'épanouissait sous un bon sourire» * [17].

[Zemoi fue visitado veinte años después, y en el anterior a su muerte (1911), por el viajero alemán capitán Von Wiese, que le llama Semio Ikpiro y le describe así: «El sultán es un hombre de buena presencia, de unos cinco pies y nueve pulgadas de altura. Tiene sesenta y cinco años de edad y una expresión bondadosa. Al principio me pareció un viejo campesino astuto, consciente de sí mismo y obstinado, que evidentemente me miraba con profundo recelo. La apariencia personal de Semio contrastaba fuertemente con la del sultán de Rafai [mencionado después]. Vestía un largo atavío árabe y su única prenda europea era un amplio sombrero de fieltro gris de ala ancha. Llevaba una larga lanza, sobre la que se apoyaba al andar, caminando tranquilamente, con pasos lentos y medidos y movimientos deliberados que me recordaban a alguno de los antiguos patriar-

* La traducción de estas citas, en las págs. 262 y 263

[15] *Ibid.*, p. 197. También p. 203.

[16] LOTAR, R. P. L., *La Grande Chronique de L'Uele*, 1946, p. 61.

[17] *Ibid.*, p. 61.

cas. Cuando me devolvió la visita traía con él un pequeño taburete, cubierto con un tapete, puesto que nunca utilizaba las sillas europeas. Los dignatarios que le acompañaban permanecían en cuclillas sobre el suelo fuera de la casa, o bien se sentaban en esteras que habían traído consigo. Aunque Semio no es un musulmán genuino se inclinaba más hacia las costumbres árabes que a las europeas. Tenía a un faquir árabe viviendo en el palacio, pero raramente cumplía con todas las oraciones prescritas diariamente; no obstante, ha conservado mucho de lo que aprendió durante los años en que fue vasallo, primero, de los árabes cazadores de esclavos y, después, del gobierno egipcio... Nuestra conversación no discurría con mucha rapidez, porque el viejo caballero se tomaba algún tiempo para considerar cada uno de mis comentarios antes de replicar. Cada día, desde la mañana hasta la noche, con un intervalo de dos horas hacia mediodía, se sentaba pacientemente a escuchar mis preguntas, pero cuando me refería a su vida familiar, a su religión o a los hábitos y costumbres de sus súbditos, desconfiaba evidentemente de mis motivos y daba respuestas evasivas... Tenía además la sensación de que tanto el sultán como su pueblo aguardaban impacientes mi marcha» [18]. ¿Podemos culparles por ello?]

Junker conoció también al tío de Zemio, Sasa, uno de los primeros reyes en la región de Uele que se sometieron a los belgas. «Zassa, hermano del padre de Zemio, Tikima, había mantenido durante años activas relaciones con los nubios, estaba familiarizado con el árabe y, como Zemio, había adoptado el vestido nubio-árabe, de modo que sólo su aspecto físico recordaba su nacionalidad zande. Era considerablemente más viejo que Zemio, tenía un aire digno e inspiraba confianza por su apariencia externa y sus maneras corteses» [19].

Posiblemente el rey mejor descrito, y a quien Junker también conoció, sea Wando, hijo de Bazingbi, encontrado por Schweinfurth diez años antes. Su hijo Fero o Renzi se presentó ante Junker el 10 de noviembre de 1880 y le

[18] MECKLENBURG-SCHWERIN, ADOLF FRIEDRICH A. H., HERZOG V., *From the Congo to the Niger and the Nile*, 1913, pp. 217-18.
[19] JUNKER, 1891, p. 309.

contó que su padre estaba demasiado gordo para andar grandes distancias, pero que esperaba verle en el camino hacia Ndoruma [20]. Así es como Junker describe el encuentro: «En uno de estos grupos de chozas estaban varios cientos de zandes, entre los cuales fui capaz de reconocer al viejo Wando por su figura corpulenta. Como todos los miembros de la antigua dinastía zande, despreciaba los adornos principescos e incluso su «rokko» [traje de corteza] no era mejor que los de sus acompañantes. Su mano no empuñaba una azagaya de guerra, sino un inofensivo abanico espantamoscas. Nuestra amistad quedó pronto sellada, aunque Wando permaneció durante algún tiempo absorto en sus pensamientos, lo cual es quizá bastante natural si consideramos que frente a él estaba sentado su rebelde hijo Hokwa» [21]. El hermano de Wando, Ngoliyo, se parecía a él, pero era más joven y menos corpulento [22]. No coincide este retrato de Wando con el que hace Eduard Schnitzer, un notable médico de Silesia, que tomó el nombre musulmán de Emín y llegó a gobernador de la provincia ecuatorial del Sudán egipcio, cargo que ocupaba cuando conoció a Wando. Schnitzer escribe en 1882: «Wando, bien conocido por los lectores del libro del doctor Schweinfurth, es un individuo atlético y de buena presencia; su piel es oscura y lleva la cabeza totalmente rapada, lo que le distingue de los otros nyam-nyam, que tanto piensan en sus peinados. Los calzones «rokko» de los monbuttu constituyen su único vestido. Estaba acompañado por tres de sus catorce hijos, que llevaban el hermoso atuendo de piel de los zande y sombrero de paja adornados con plumas de papagayo. Los trompeteros, indispensables, estaban también allí, con cuernos y aquellas trompetas gigantescas, hechas con colmillos de elefante y decoradas con pieles de leopardo» [23]. Emín no parece tener una buena opinión de Wando, puesto que refiriéndose a su hijo Mbitimo escribe que felizmente para el muchacho no se parecía en nada a su padre. Emín menciona

[20] *Ibid.*, p. 274.
[21] *Ibid.*, p. 276.
[22] *Ibid.*, p. 281.
[23] *Emin Pasha in Central Africa, being a Collection of his Letters and Journals*, editado y anotado por SCHWEINFURTH, G., RATZEL, F., FELKIN, R. W., y HARTLAUB, G., 1888, p. 374.

también a un príncipe llamado Mbrú, a quien no he podido identificar, como «un individuo muy viejo, jovial, con largo cabello blanco y la barba teñida de rojo» [24].

Si Wando ya era corpulento en 1880, en abril de 1892, cuando el comandante belga Guillaume van Kerckhoven le encontró en el bajo Kibali, era monstruoso. Milz describió el espectáculo de la siguiente manera: «Une troupe déboucha en face de notre poste, puis la foule s'écarta afin de livrer passage à une masse animée s'appuyant sur un immense bâton et s'affalant lourdement sur une chaise qu'on s'empressa de placer derrière elle» * [25]. Van Kerckhoven mandó que se adelantara Gustin a dar la bienvenida al jefe africano, que él mismo describe así: «Il ne restait du grand et ford guerrier qu'un volumineux paquet de vieilles chairs, cachées par une chemise loqueteuse en kakini, surmontées d'une tête grisonnante qu'entourait une bande d'étoffe d'une blancheur plus que douteuse. Bien que les yeux fussent noyés dans la tête et semblassent sans expression, on surprenait par moments son regard s'illuminant d'une flamme vive et intelligente. Chose curieuse, les dents étaient toutes a leur place, blanches et en parfait état de conservation. Les mains étaient très grasses, les doigts assez effilés, terminés par des ongles en deuil de deux a trois centimètres de longueur. Signe de race, disent les Avongara» * [26]. Gustin escribió en su diario sobre esta ocasión: «Par déférence pour le vieux chef vongara, Semio ne voulut pas s'asseoir sur une chaise semblable à celle dont Wando faisait usage; il se contenta d'un simple pliant, tandis que les fils de Wando s'asseyaient sur des peaux de léopard. Pendant que l'Inspecteur élaborait le traité à conclure avec Wando, celui-ci, très animé, retroussait sa grande blouse bleue, pour se gratter le genou. Semio était fort ennuyé de l'inconvenance du vieux Sultan et rabaissait discrètement la blouse dès que la main coupable de Wando l'avait relevé» *. Wando presentó a Van Kerckhoven a su hijo Mbitimo y luego a su hijo Ukwe, «onctueux autant que Mbittima était brutal et emporté» * [27].

* La traducción de estas citas, en la pág. 263.

[24] *Ibid.*, p. 445.

[25] LOTAR, *op. cit.*, p. 121.

[26] *Ibid.*, p. 122.

[27] *Ibid.*, p. 123.

Otros reyes que conoció Junker fueron Badinde, hijo de Bogwa, de quien dice que era un hombre viejo de juicios firmes y serenos, y su sobrino Palembata, un joven y arrogante petimetre. «En una entrevista ulterior —escribe Junker—, Badinde me planteó otras muchas cuestiones de jurisprudencia civil y criminal, algunas de las cuales me fueron muy difíciles de contestar; en general, mostraba un recto juicio y un deseo sincero de actuar de acuerdo con el derecho y la justicia. Algunas de sus dificultades hacían referencia a las víctimas de la universal creencia en la brujería; evidentemente, parecía temer que quizá muchos inocentes sufrieran»[28]. Junker nos ha dejado también descripciones de dos de los hijos del famoso rey Kipa, Kana y Bakangai. «Kanna era de apariencia robusta y menos corpulento que muchos de sus hermanos. Su expresión indicaba firmeza, combinada con cierto grado de retraimiento o reserva. No hizo un solo movimiento que denotara sorpresa o placer cuando yo aparecí ante él, y esto a pesar de que era el primer europeo que veía. Una barba completa, pero algo gris, subrayaba los pómulos y el mentón, signo de una edad avanzada, puesto que el cabello de los negros se vuelve gris más tarde que el de los pueblos cultos. Despreciando cualquier ornamento, el príncipe vestía únicamente un delantal de corteza de higuera y un tocado de piel de leopardo como el de Bakangai, y el cual, sin embargo, quedaba estropeado por un cierre de blancos botones de camisa, europeos, dispuesto alrededor de la frente»[29]. El príncipe Bakangai «tenía cuarenta años, era de baja estatura y de figura gruesa y fornida, con un cuello carnoso y rasgos de expresión bondadosa, aunque la mirada ágil y penetrante revelaba la conciencia de poder. El rostro ovalado se adornaba con una barba corta, pero muy negra y abundante, y el cabello lo llevaba arreglado al estilo mangbattu, levantado por encima de la coronilla y recogido detrás. Su sangre real estaba indicada por un gorro de piel de leopardo de forma no muy diferente a una mitra de obispo, pero el buen efecto se atenuaba en parte a causa de un trapo azul

[28] JUNKER, *op. cit.*, 1891, p. 200.
[29] JUNKER, *op. cit.*, 1892, p. 23.

que llevaba sujeto alrededor de la frente. Menospreciando todo ornamento, limitaba su atavío al rokko o vestido de corteza de higuera ceñido a la cintura»[30]. Junker añade: «Bakangai no tenía el espíritu emprendedor de su padre Kipa. Para él, el mundo se limitaba a su mbanga [corte] y a las cien chozas de sus mujeres. Cedió a sus hijos la conducción de las cortas expediciones de saqueo contra los a-babua y otras tribus meridionales, y sólo una vez, en los primeros años de su reinado, dirigió personalmente una expedición guerrera al sur...»[31].

El funcionario y cartógrafo italiano Gaetano Casati, que pasó diez años (1879-1889) en Africa Central y buenas temporadas entre los azande, estuvo en territorio zande al mismo tiempo que Junker y nos ha dejado un retrato de estos dos reyes. De Kana dice: «Sus maneras eran ásperas y rudas, pero a veces actuaba con franqueza. Era descuidado con su persona y atuendo y, aunque hábil y valiente, la opinión pública afirmaba que era extremadamente avaricioso.» Casati dice que tenía un temperamente obstinado[32]. De Bakangai, o Bakangoi, como él escribe el nombre, dice que era el segundo hijo de Kipa y uno de los más poderosos príncipes zande y que «era astuto y hábil; complementaba la tenacidad de los bárbaros con una imitación de las maneras corteses y benevolentes de los mercaderes de marfil. Era poco apreciado y muy temido por sus súbditos»[33]. Después de señalar que en los despóticos estados zande el bienestar del pueblo depende en gran manera de la disposición del gobernante, Casati compara estos dos hijos de Kipa: «Bakangoi hace sentir pesadamente su poder, de modo que el pueblo le odia, aunque también le reverencia por imperativo de la tradición»; mientras que «Kanna, firme en sus decisiones, pero inteligente y prudente, despierta el afecto de sus súbditos»[34]. Bakangai había adoptado, en cualquier caso superficialmente, algunos elementos de la cultura árabe: «Casi siempre vestía ropas compradas a los mercade-

[30] *Ibid.*, pp. 1-2.
[31] *Ibid.*, p. 9.
[32] CASATI, GAETANO, *Ten Years in Equatoria and the Return with Emin Pasha*, 1891, vol. I, p. 215.
[33] *Ibid.*, p. 198
[34] *Ibid.*, p. 281.

res. Tenía un lecho árabe con ricos cobertores, elegantes almohadones, lámparas y toda clase de vasijas y abalorios.» Casati añade que: «Es mi opinión general entre las gentes de su rango que un rey trata de eliminar el mayor número posible de los hombres más fuertes y poderosos que él y también que el miedo, y no el amor, hace a los súbditos obedientes y leales. De acuerdo con estas ideas, era severo e incluso cruel, e imponía la muerte como castigo a la menor falta» [35]. Su hijo, Akangai o Akangoi, es descrito por Casati como «un hombre inteligente, de mirada triste y serena y aire bondadoso» [36].

Otro de los personajes relacionados con Junker fue Yakpati, hijo de Yango y nieto de Nunga, cuya familia y propiedades habían sufrido considerablemente a manos de los árabes. A pesar de ello, «presentaba todavía el aspecto inconfundible de un príncipe zande, y su elevada y varonil figura me recordaba a Ndoruma». Al respecto dice también Junker que «su presencia era tranquila y digna; sus juicios, firmes, y mostraba un orgullo mucho más justificado que la insensata arrogancia de los príncipes mangbattu. Cualidades ampliamente compartidas por toda la nación zande y doblemente agradables para mí después de una larga permanencia con las rastreras, inoportunas y descaradas gentes mangbattu» [37]. Posteriormente, cuando Junker se hallaba entre los bantú en Uganda, recordaba con nostalgia «el temperamento tranquilo y reflexivo de los príncipes zande» [38]. Señala también el explorador ruso-alemán cómo esta forma de ser se encuentra incluso entre los hijos de un príncipe. Barani, un hijo de Ndoruma, mencionado más arriba, «un simple mozalbete que tres años antes residía en el hogar de su padre, me recibió con principesca condescendencia, mientras dos de sus criados le abanicaban, y me produjo una sensación más divertida que enojosa. Había sido enviado con frecuencia por Ndoruma al Mudiriyeh [capital de una provincia], donde adquirió un buen conocimien-

[35] *Ibid.*, vol. I, p. 199.
[36] *Ibid.*, vol. I, p. 211.
[37] JUNKER, *op. cit.*, 1892, pp. 142-3.
[38] JUNKER, *op. cit.*, 1892, p. 482.

to del árabe»[39]. Junker continúa su relato: «Al tercer día, una breve caminata me llevó a la residencia de Guru, o Mange, hijo de Ngettua, un muchacho de unos diez años de edad que, no obstante, me ofreció una recepción majestuosa y cumplió galantemente con todas sus obligaciones principescas. Esa misma tarde estaban dispuestos todos los nuevos porteadores y, en el último momento, nos mandó unos platos de gachas con acompañamiento»[40]. Es bastante raro que Junker señale una falta de dignidad entre los príncipes zande, como en el caso del hijo mayor de Gbudwe, Basongoda, de quien dice: «Era un zande genuino, ya avanzado en años, que mostraba poca dignidad principesca»[41]. Puesto que Basongoda no murió de enfermedad hasta treinta y dos años después, cuando todavía no era demasiado viejo, y su padre no murió —con muerte violenta— hasta veintidós años después, no contaría una edad muy avanzada cuando Junker le conoció en 1883, pero los juicios que hace sobre su carácter parecen razonables, porque los azande del reino de su padre le consideraban débil como persona y de poco mérito como gobernante.

Junker estaba entusiasmado con la conducta y las costumbres de los antiguos príncipes zande y deploraba los cambios que se operaban progresivamente en ellas, en gran parte como resultado del contacto con nubios y árabes, especialmente en el oeste, donde esas relaciones eran más antiguas y profundas. Lamenta el explorador que los jefes avongara del oeste hubieran no sólo aprendido a hablar árabe, sino que también hubieran cambiado parcialmente su forma de vida, como, por ejemplo, sus casas construidas según el modelo árabe[42]. Ya hemos señalado antes que varios de los reyes del oeste habían adoptado en la época de Junker las modas árabes en el vestir; por otra parte, dice que Pupwa (el Pupo de Junker), hijo de Mogoi (el Mopa de Junker), «era un joven que conocía correctamente la cultura árabe y hablaba correctamente su idioma»[43].

[39] JUNKER, *ibid.*, p. 313.
[40] *Ibid.*, pp. 317-18.
[41] *Ibid.*, p. 322.
[42] *Ibid.*, p. 177.
[43] *Ibid.*, p. 311. Todos los príncipes más importantes de la parte oeste del territorio zande hablaban probablemente árabe en el momento del

Por esta razón, Junker se adentraba con placer en el este, donde las gentes todavía permanecían incontaminadas por las costumbres árabes. «En la mbanga [corte] de Linda me encontré de nuevo con auténticos zandes a la antigua usanza, que mantenían sus viejos hábitos, vestían los atuendos de corteza «rokko» y se adornaban con pieles de animales. En la mbanga de Zemio el deseo de mostrarse arabizados, que después de todo sólo puede conducir a resultados parciales, ha hecho desaparecer mucho de este sistema social primitivo. Pero aquí todavía los jefes lucen sus originales y elaborados tocados, van armados con escudo y lanza como en la antigüedad y en los festejos nacionales entonan sus melodiosos cantos, con los que, en esta ocasión, celebran mi llegada haciendo lo posible para darme pruebas de sus sentimientos amistosos. En la mbanga he presenciado incluso un verdadero concierto musical, y aunque ciertamente todos los enormes y sencillísimos instrumentos eran semejantes, sin embargo, constituían la contrapartida de la *marimba* antes descrita» [44].

Junker era también gran admirador de los atuendos y del comportamiento público de los viejos reyes y solía criticar a las generaciones más jóvenes. Ya hemos señalado que llamaba «petimetre» al príncipe Palembata. Otro principesco personaje que conoció fue Binsa, hijo del rey Malingindo, un joven del que dice que era un caballerete de la nueva generación, sin la dignidad de los antiguos gobernantes zande. Estos señoritos prestaban excesiva atención al adorno de sus personas. «El cabello, especialmente, es tratado con asombrosa solicitud y lo arreglan, empleando mucho tiempo en ello, con gran variedad de peinados. Los triunfos a este respecto de nuestras damas europeas están sobrepasados con mucho por la rica diversidad de tales trabajos de peluquería. Los altos peinados, o las delgadas trenzas que cuelgan a los lados de la cabeza o caen entrelazadas sobre los hombros, se adornan frecuentemente con conchas de cauri, bolas de cristal, pequeños discos de cobre y otras chucherías. El adorno favorito para la frente es un collar

contacto con los europeos. (*Anglo-Egyptian Sudan Handbook Series: Bahr El Ghazal Province*, 1911, p. 23.)

[44] *Ibid.*, pp. 307-8.

de dientes de perro o de pequeños animales salvajes, mientras que en el cuello llevan anillos de cobre fino, hierro o sartas de abalorios. Pero el más suntuoso y preciado es un ornamento de marfil que cuelga sobre el pecho, que consiste en treinta o cuarenta cilindros de una y media a dos y media pulgadas de largo, ensartados según su tamaño y que terminan en punta hacia abajo. Se supone que los cilindros representan los dientes de los animales predatorios, especialmente leones, que son muy difíciles de conseguir. En el territorio zande el león es mucho menos abundante que el leopardo, pero en las regiones en que los leones son numerosos raramente son vistos los leopardos. Estos adornos de marfil, cuya preparación con sus herramientas primitivas implica un asombroso despliegue de habilidad y paciencia, pertenecen propiamente a un antiguo, casi podría decirse clásico, período del arte nativo, y ahora solamente unos pocos privilegiados los poseen.

«El atavío de un petimetre zande no está completo sin el pequeño sombrero de paja, que, en tanto lo permite el moño, se apoya ligeramente en la coronilla y está adornado con un penacho de plumas de gallo con los cañones hendidos para que se muevan mejor con el aire. El efecto total se realza a base de tiznar el cuerpo con tinte rojo de madera en polvo, o pintándolo con jugo de gardenia» [45].

Hay otra persona que aparece en el relato de Junker: Ringio o Ringa. Fue algún tiempo criado del comerciante galés John Petherick, el primer europeo que alcanzó los confines del país zande, en 1858. Representó posteriormente a los mercaderes árabes y luego al gobierno egipcio entre los adio y los bombe (makaraka) azande, que ocupaban la extensión más oriental de todo el territorio, del que llegó a ser gobernador. Petherick dice que era hijo de Gorea o Goria (¿Ngoliyo?), shaikh de Beringi y nieto de Marquati, y que sus hermanos eran Bashima y Basia [46]. Schweinfurth señala que se trataba de un hermano de Indimma e hijo de Renzi, hijo a su vez de Yakpati [47]. Junker, por su parte, dice también que era hermano de Ndimma, pero da como

[45] *Idem.*, 1891, pp. 287-8.
[46] MR. y MRS. PETHERICK, *Travels in Central Africa*, 1869, p. 63.
[47] *Op. cit.*, vol. II, p. 36.

nombre de su padre Ngerria (el Gorea o Goria de Petherick) y nos informa de que había sido capturado de muchacho y llevado como esclavo a Jartum. Junker le describe como «un negro robusto de unos cuarenta años de edad, de mirada inteligente, cortés proceder y ansioso, evidentemente, de pasar por un nubio "cultivado"» [48]. Casati también le conoció, y dice de él: «Con mano de hierro y considerable sentido común, había logrado disciplinar a su pueblo, que era por naturaleza no sólo inclinado a la libertad, sino también al desorden»; «era un hombre genial, de maneras corteses y respetuosas. Wando, el gran jefe de los sandeh del oeste, le había visitado previamente y me refirió, con evidente placer, que el jefe era reacio a cambiar sus costumbres y hábitos» [49]. Este Ringio fue un buen servidor del gobierno egipcio, al que suministraba tropas y obreros. Fueron cuatro mil de sus hombres los que, con grandes esfuerzos, transportaron las secciones de los barcos de Gordon, *Khedive* y *Nyanza*, por el Nilo desde Muggi a Dufile, cuando era gobernador de la provincia ecuatorial. Finalmente fue asesinado por agentes de este mismo gobierno, y no es sorprendente, por tanto, que su pueblo mostrara más tarde simpatía por los derviches. A pesar de todo, incluyo a Ringio en esta galería de retratos de la casa real con algunas dudas, en parte porque hay divergencia de opinión entre nuestros autores europeos acerca de quién era su padre y también porque mis noticias, procedentes de una buena fuente zande, le señalan como un plebeyo del clan aboro. Bien puede ser que haya intentado persuadir a los árabes y a los europeos de que era noble de nacimiento. En consecuencia, no puedo tomar una decisión al respecto por falta de pruebas y espero una oportunidad futura para hacerlo.

Para concluir con el testimonio de Junker sobre la capacidad y el carácter de la casa gobernante zande del clan avongara, citaré la razón, o una de las razones, que da para justificar sus superiores cualidades intelectuales: «Los más altos círculos, príncipes y nobles, son los mejor dotados con cualidades intelectuales. Esto se debe sin duda al hecho

[48] *Op. cit.*, 1890, pp. 481 y 304.
[49] *Op. cit.*, vol. I, pp. 252-3.

de que a pesar de su limitada esfera de acción el gobernante negro está obligado a pensar y actuar como juez, legislador y capitán, por lo cual su actividad cerebral es más intensa que la del pueblo común. Hay que añadir además la facilidad de palabra adquirida en las largas conversaciones en la *mbanga,* una especie de ágora donde las palabras elevadas, embellecidas frecuentemente con símiles y metáforas, estimulan el pensamiento y promueven la facilidad de expresión. Las clases bajas están sin duda presentes también en estas asambleas, pero a causa de su servil dependencia asisten sólo como mudos espectadores, excepto cuando son llamados para hablar como demandantes o defensores. Las reuniones especiales de la comunidad para tratar cualquier asunto de interés general son desconocidas por estos pueblos. Cada problema se discute en el lugar de asamblea, en la vecindad inmediata de la residencia real o en la *mbanga* [corte] de los jefes vasallos»[50].

He mencionado antes algunos de los reyes y príncipes que Casati conoció, pues parecía apropiado colocar sus impresiones a continuación de las que trataban de la misma persona. En el caso de Casati hay que recordar que las confió a su memoria, ya que perdió todas sus notas cuando fue apresado por Kabarega, el rey de los banyoro, en Uganda. En una carta que escribió al editor del *Exploratore,* en septiembre de 1880, sin embargo, manifiesta sus impresiones de Zambaré, hermano de Ndoruma. Dice que llegó a visitar a Gessi con un largo séquito de dignatarios y un centenar aproximado de porteadores que cargaban marfil. Su nombre era Zambaré y contaba unos veinticinco años de edad. Sus rasgos físicos eran perfectamente regulares, y solamente su tez de color oliva oscuro le hacía parecer diferente de los europeos. El pelo era largo y rizoso y lo llevaba entrelazado y adornado con grandes abalorios. Tenía delgadas patillas y una negra barba de cerca de doce pulgadas de larga, y de su cuello colgaba una sarta de semillas de *bogó,* las pepitas de una fruta silvestre. El tocado estaba compuesto por una piel de mono con un grueso penacho de plumas de gallo en la parte posterior, parecido al de nuestros

[50] *Op. cit.,* 1891, p. 157.

«bersaglieri». Alrededor de la cintura llevaba una cuerda de una pulgada de grueso, que sujetaba una pieza de corteza, el único género de vestido empleado por los azande [51]. En su libro nos ofrece otra descripción del mismo individuo: «Durante mi estancia en Wau, el hermano del sultán Mdarama, jefe de un extenso territorio habitado por los sandeh o niam-niam, vino a presentar sus respetos a Gessi con un numeroso séquito de dignatarios y un centenar de cargas de marfil, y le anunció que su hermano vendría en breve personalmente, pues estaba deseoso de continuar las relaciones amistosas. Zambara, que podía ser un hombre de veinticinco años de edad, tenía rasgos regulares y tez aceitunada, oscura, estatura media, miembros bien proporcionados, boca pequeña con labios poco gruesos, y se jactaba de su pelo entrelazado, adornado con grandes abalorios. Llevaba un collar de semillas de fruto silvestre y la cabeza cubierta con un gorro de piel de mono del que colgaba un manojo de plumas de gallo, que le identificaban a primera vista como un jefe guerrero. Una gruesa cuerda alrededor de la cintura aseguraba un faldellín confeccionado con la áspera corteza de un árbol caído *(sic)*, que cubría su cuerpo hasta las rodillas y quedaba recogido en un lado» [52].

Ya he mencionado antes la opinión de Casati sobre dos de los hijos de Kipa, Kana y Bakangai. También conoció a un tercer hijo, el príncipe Zebo, de quien escribe: «Era alto y de miembros bien proporcionados. Su semblante tenía una expresión resuelta, que denotaba algo más que audacia: ferocidad. Llevaba la cara ennegrecida con polvo de carbón vegetal, y sus ropas, desgarradas, hechas de fibras de corteza, le cubrían de la cintura para abajo. No llevaba adornos en las muñecas ni en la cintura» [53]. Casati escribe también acerca del hermano de Kipa, el viejo Ndemi: «Un hombre alto y estirado, con los cabellos grises y actitud cordial, siempre con una sonrisa en el rostro» [54]. Kipa había muerto

[51] GESSI, *op. cit.*, p. 448.

[52] CASATI, *op. cit.*, vol. I, pp. 57-8. «Aspera corteza de un árbol caído» puede ser una traducción defectuosa del original italiano que no he podido ver. El significado pienso que es: hecho con la corteza de una higuera.

[53] *Ibid.*, vol. I, p. 191.

[54] *Ibid.*, vol. I, p. 197.

antes de que Casati visitara su país, pero su aspecto le ha debido ser descrito por los azande, puesto que dice: «Ntikima (Kipa) era esbelto y de buena presencia, con una mirada aguda y penetrante. Acostumbraba cubrirse por entero y a ennegrecerse la cara y el cuello con fino polvo de carbón» [55].

Concluyo estas descripciones de los reyes y príncipes zande, hechas por algunos viajeros, con algunos pocos fragmentos más de los escritos de los funcionarios belgas, quienes tuvieron, cuando estaban en el territorio, excelentes oportunidades para conocer a los más notables gobernantes avongara y para evaluar sus temperamentos, caracteres y capacidades, y con unas anotaciones de un viajero austríaco y otro alemán.

Louis-Napoléon Chaltin describe en sus apuntes la llegada de Mopoi, hijo de Mopoi, al puesto belga de Amadis, en 1896: «C'est une entrée triomphale; les tambours battent, les oliphants rugissent, les grelots s'agitent, d'autres instruments font entendre des sons de bois secs heurtés les uns contre les autres, les soldats tirent des coups de fusil. La masse s'ébranle, Mopoie marchant devant, entouré de sa cour, une cour que obéit et marche au doigt et à l'oeil. Mais, précédent le tout, de malheureux akaris (les anciens possesseurs du sol occupé par les azande), portant des pointes d'ivoire et encadrés de fusiliers, d'archers et de lanciers... Mopoie s'avance donc, suivi de tout son monde. Il est radieux, fier, sa démarche est assurée. Il salue profondément Devenyns (chef de poste), qui est allé à sa rencontre. Le sauvage orchestre donne tout ce qu'il peut à l'entrée de la station; le tapage est assourdissant, affolant. Mopoie tire six coups de revolver: c'est son salut. Il se dirige vers nous, s'incline respectueusement, et c'est presque agenouillé qu'il presse ma main droite entre les siennes. Je suis obligé de lui demander de suspendre l'exécution 'des morceaux choisis' qu'a tour de bras et à coups de gosier son orchestre nous inflige...» * [56].

Chaltin esboza un retrato de Mopoi: «Mopoie est un

* La traducción de esta cita, en la pág. 263.

[55] *Ibid.*, vol. I, p. 209.

[56] LOTAR, *op. cit.*, p. 250.

homme de haute taille, bien découplé, bien musclé, aux proportions bien gardées. Son visage, d'un noir d'ébène, est rond plutôt qu'ovale; il est très agréable et éclairé d'une paire d'yeux vifs et très mobiles; son regard est franc; Mopoie regarde son interlocuteur bien en face; il ne détourne jamais les yeux. Comme tous les noirs, il a des dents superbes. Il porte le costume arabe et dans les sacoches suspendues à sa ceinture se trouvent des extraits du Coran. Il égrène parfois un énorme chapelet. Il m'a produit une excellente impression et a répondu avec franchise et sincérité, me semble-t-il, à toutes mes questions. Il m'a promis de servir d'intermédiaire avec Ndoruma y Mbima. Je l'autorise à faire la guerre a Badindé, qui l'inquiète et lui tue les hommes qu'il envoie vers le Nord. Mopoie m'offre un sabre de derviche. Trait de moeurs: le fils de Sasa, Torombet, neveu de Mopoie, a refusé de s'assesoir à côté de son oncle, l'étiquette le lui défendant.»

«Un soldat du poste, zande de Djabir, est venu saluer Mopoie et a déposé quatre mitakos á ses pieds. Le Sultan n'a pas même daigné remercier. L'autre s'est néanmoins retiré satisfait» * [57].

Más arriba he recogido descripciones del viejo y obeso Wando. Sus hijos Mbitimo, Ukwe y Renzi combatieron toda su vida entre ellos y trataron de que las fuerzas del gobierno egipcio, los derviches y los belgas sirvieran a sus diversos y opuestos fines. Cuando Ukwe murió, en febrero de 1896, Chaltin, que le conocía bien, escribió: «La mort d'Ukwa débarrasse les européens de Dungu d'un puissant voisin dont l'ambition toujours en éveil était sans limites. Il ne visait qu'à agrandir ses États et avait à ce sujet des démêlés continuels avec les autre chefs. D'après les indigènes, il avait empoisonné son père Wando et son frère Mbittima pour entrer plus vite en possession de leurs biens. Son fils Bokoyo est un jeune homme d'une vingtaine d'années, grand, bien découplé, a la physionomie ouverte et intelligente. Il aime le Blanc et l'accompagne volontiers en voyage» * [58].

Chaltin nos ha dejado también (1896) un retrato de Ren-

* La traducción de estas citas, en la pág. 264.

[57] *Ibid.*, p. 251.

[58] *Ibid.*, p. 237.

zi, al que conoció igualmente bien: «Cet avungura, dépeint si différemment par ceux qui ont eu des rapports avec lui, a la figure intelligente, l'oeil interrogateur. Il étudie son interlocuteur, l'examine attentivement. Au physique, il ne ressemble pas aux fils de son frère Ukwe. Il a moins de robustesse, il est nerveux; les autres sont tout en chair, c'est un homme décidé et aventureux qui a été au service de tous les conquérants dont son pays a recu la visite. Les mahdistes, il est vrai, ont usé de contrainte envers lui. Il s'engage à me conduire à Redjaf et à Lado, mais a condition que Bokoyo, dont il craint un mauvais coup, n'accompagne pas» * [59].

Finalmente añado otros tres retratos belgas de príncipes de menor importancia. Clément Vande Vliet dice de Borongo, hijo de Bowili y descendiente de Mabenge: «Borongo a à peu près la même taille que Suronga [un jefe barambo] mais il est plus corpulent et mieux conformé. Son regard inspire la confiance» [60]. Gustin describe a Kipa, hijo de Zemoi y nieto de Kambisa, que vestía las ropas que le habían dado los belgas, de la siguiente manera: «Grand, svelte, bien proportionné, pas lippu, le nez non épaté; moustache frisée; pas de barbe» [61]. El mismo Gustin dice de Bendo, hijo de Ngelia: «Gendo [Bendo] est vêtu à la mode arabe; il porte une cartouchière soudanaise. Un boy de sa suite est porteur de son fusil, cadeau de Ponthier. Il est le fils préféré de Galia, dont il est l'héritier présomptif» * [62].

[El austríaco Franz Xaver Geyer, vicario apostólico para Africa Central, viajó en 1906 hacia el sur desde Wan al reino de Tembura y lo que había sido el de Ndoruma, de quien Gessi y Junker nos dejaron una descripción tan viva. En la época de su encuentro con Tembura, el rey debía tener alrededor de cincuenta y cinco años de edad y era alto y fuerte. Su piel era muy negra y sus labios gruesos, es decir, que el color de la piel y el grosor de los labios no eran habituales entre los zande. «La escasa barba que rodeaba su cara realzaba la expresión de benevolencia. Los ojos evidencia-

* La traducción de estas citas, en la pág. 264.

[59] *Ibid.*, p. 255.

[60] *Ibid.*, p. 102.

[61] *Ibid.*, p. 57.

[62] *Ibid.*, p. 57.

ban el talento y la seguridad, fruto de la experiencia, pero en su mirada aparecía también el fuego de la sensualidad animal y en la boca había signos de crueldad y fuerza bruta. Esta apariencia masculina y dominadora competía con un comportamiento sencillo y una dignidad natural. Tembura representaba el sultán que sobrepasa al pueblo ordinario en cuerpo y espíritu, y se tenía la impresión de estar tratando con un hombre tosco, hábil y astuto, que podía ser también cruel y violento, que podía adaptarse a cualquier situación y ser capaz de todo. Era comprensivo, pero sus iras se desencadenaban de modo imprevisto.» Era «apasionado, irritable y cruel», y también «un oportunista»[63]. Geyer describe a Bekka, hermanastro de Tembura, como «un hombre alto, de ojos vivaces», que había ido al norte de joven y había conocido allí a los comerciantes árabes, de los que aprendió el idioma: «En contraste con los verdaderos nativos niam-niam, es un astuto zorro cuya actitud, en parte rastrera y en parte hipócrita e impertinente, inspira poca confianza y credibilidad.» El segundo hijo de Bekka, Mashena, un joven de unos veintitrés años, era «alto y delgado como una palmera datilera», de color ligeramente cobrizo y con «expresión de fiereza y energía»[64]. De un hijo de Bati, hermano de Tembura, que estaba a cargo de un distrito a la temprana edad de catorce años, Geyer dice que era «de favorable y amistosa apariencia»[65].

El primogénito de Ndoruma, Mvuto, tenía escasamente cuarenta años, era de estatura media, bien proporcionado, bien nutrido y de piel cobriza. «Los ropajes que vestía no eliminaban del todo la impresión de salvajismo que producía su persona. Podía ser quizá benevolente, pero también era ciertamente un príncipe salvaje *(wilder)*. A esto hay que añadir el gesto de profunda insatisfacción que se reflejaba en su rostro»[66]. Mvuto había tenido en esa época dificultades con su familia, y es curioso que Geyer hable de él como benevolente cuando entre los mismos azande tenía una sólida reputación de cruel. Geyer menciona también al

[63] *Durch Sand, Sumpf und Wald*, 1914, pp. 281-2.
[64] *Ibid.*, pp. 291-3.
[65] *Ibid.*, p. 277.
[66] *Ibid.*, p. 298.

hijo de Mvuto, Bujo, un muchacho de piel cobriza, de unos catorce años, de figura esbelta y rasgos agradables [67].

Mi última referencia es de Von Wiese, cuyo relato en sus entrevistas con Zemoi ha sido mencionado antes. Alude a Hetman, un príncipe de la familia bandiya, que gobernaba una sección de los azande al extremo oeste, mientras el resto eran gobernados por la familia vongara, de la que hemos tratado en este capítulo. Las instituciones políticas eran prácticamente las mismas en los territorios de los bandiya y vongara. Von Wiese conoció a Hetman, hijo de Rafai, en 1911, y dice de él: «El sultán Hetman ha adquirido las ideas y gustos europeos, habla correctamente el francés, viste un uniforme europeo y luce orgullosamente sobre el pecho la Orden de la Estrella Negra de Benin. Ha ido hasta la costa para inspeccionar los grandes vapores europeos y todas las aplicaciones que tienen hasta la fecha. Vive en una casa construida en estilo europeo, con muebles europeos, una cocina y una bodega europeas, e invita a los europeos a cenar» [68].]

Personalmente, tengo mayor confianza en mis propias observaciones, con las que iniciaba este trabajo, sobre el carácter y la capacidad de los reyes y príncipes zande, y aquellos que han tenido oportunidad de juzgar estas cualidades antes de que la administración europea se hiciera cargo del territorio, están generalmente de acuerdo al respecto, tanto entre ellos mismos como con mis proposiciones. Sólo muy raramente sabemos de un indígena que haya causado mala impresión en aquellos antiguos visitantes: alguno es untuoso; otro, brutal y turbulento; otro, cruel; otro, arrogante y petimetre; otro, áspero y rudo, y otro, avaricioso. En conjunto, sin embargo, todos tienen una alta consideración de los personajes que conocieron. Elogian su comportamiento y dignidad natural, la ausencia de ostentación, el aire distinguido, las maneras corteses, la cordialidad, la seguridad en sí mismos, la compostura, la reserva, la capacidad de reflexión, su generosidad, inteligencia y serenidad, la firmeza y solidez de sus juicios, la sagacidad y la prudencia.

[67] *Ibid.*, p. 194.
[68] *Op. cit.*, pp. 210-11.

6. GESTACION Y HERENCIA VISTAS POR LOS AZANDE *

En este trabajo voy a describir las ideas y el comportamiento zande con respecto a la concepción y gestación. Interrumpiré mi descripción antes de que alcance la fase final del nacimiento y prestaré una atención especial hacia sus ideas sobre el crecimiento embrionario y el comportamiento convencional de los padres durante el embarazo. Es posible describir los acontecimientos de esta forma sin hacer hincapié en su transición, porque tienden a distribuirse en tres períodos distintos de actividad: gestación, nacimiento y reclusión de la madre y el niño y la salida ceremonial de dicho encierro. Limitaré mi descripción al primero de estos períodos.

Los azande no tienen dudas acerca de la causa de la concepción; saben que es el resultado de la unión de un hombre y una mujer. No comprenden completamente el proceso fisiológico a través del cual tiene lugar la concepción, pero están seguros que es debido al semen de un hombre que entra en una mujer. El semen es llamado *nzira* o *mbisimo gude;* el último término significa «alma de un niño», mientras que el útero es llamado *ba agude* o *bambu agude,* que significa literalmente «lugar o escondrijo de los niños». Los azande creen, sin embargo, que la mucosidad *(nzira)* que una mujer emite durante la cópula contiene también el alma o almas de los no nacidos, y la concepción es el resultado de la unión del semen del varón y el mucus de la hembra. Dos almas, una del hombre y otra de la mujer, son necesarias para el nacimiento de un niño, y si en cualquiera de los dos falta ese alma, el matrimonio es estéril. También se piensa que si el *mbisimo* (alma) de un hombre es más fuerte que el *mbisimo* de una mujer, nacerá un niño, mientras que si el *mbisimo* de una mujer es el más fuerte, se concebirá una niña.

Esta motivación dual de la concepción es aseverada in-

* Artículo escrito en 1932.

equívocamente por los azande. Dicen: «*Nzira kumba nagwali ka koda ti ru na ga de ka meka ti ru na kule ka sa ti ru ni gude*» («el semen del hombre se une con el de la mujer y ambos, junto con la sangre, consiguen la transformación en un niño»).

Y también dicen de la mujer: «*Nzira kumbani ki ta gwali na gani nzira nga ga de, si ki nigbia ti ru ka sa rogo ru dunduko na kina ha ki niza ti e ka du ni bakere kule tie*» («El semen de su marido se une con su mucus, se encuentran y, mezclados íntimamente uno con otro, comienzan a transformarse en medio de copiosa sangre.») Piensan que una mujer debe tener también almas de niños en su mucus, pues observan que los niños a veces se parecen a sus madres y otras veces a sus padres. También se dan cuenta de que un niño frecuentemente puede parecerse a ambos progenitores. Incluso sus caracteres faciales pueden asemejarse a la madre, mientras que su cuerpo recuerda a los parientes de su padre. «*Si azande naya ti ni mbisimo de na ga kumba si du nasa tiru sale ka fu vungu, mbiko boro nabatika gu gude u ki wili nani, ki batika guru a u ki wili nani, ki batika guru a u ki wili bani a.*» («Los azande dicen al respecto que el alma de la mujer y la del hombre se desarrollan dentro del niño porque ellos engendran a un niño que se parece a su madre y luego engendran otro que recuerda a su padre.»)

Tres puntos, en estas afirmaciones, necesitan de una aclaración posterior: el significado que los azande atribuyen al término *nzira*, que usan tanto para el semen eyaculado por el macho durante el orgasmo como para la mucosidad segregada por la hembra durante el coito; el significado que dan al término *mbisimo* que se encuentra tanto en el semen como en el mucus, y que he traducido por «alma», y la relación de sus creencias sobre los papeles que juegan el hombre y la mujer en la concepción con otras opiniones sobre el cuerpo humano y su alma.

Antes de comentar estos puntos, prestaré atención a otro factor de la concepción. En opinión zande, Mboli, el ser supremo, es el responsable del nacimiento. Una mujer no puede concebir a menos que sea por deseo de Mboli. «*Mboli nifu mbisimo fu boro ni batika, ka Mboli funga mbisimo*

fu boro ya ni abati kangate» («Mboli da un alma al hombre para engendrar a un niño; si Mboli no da alma al hombre, no podrá engendrarlos»); y hablando del crecimiento de un feto en el útero he oído a un zande detenerse en medio de su descripción para señalar que esas cosas no ocurren por sí mismas, sino que es Mboli quien se encarga de disponerlo. En todo el resto del proceso, Mboli no toma parte y concede autonomía, pero es, sin lugar a dudas, de acuerdo con las creencias zande, la causa final de la concepción, de la gestación y del nacimiento. El hombre, la mujer y Mboli son los tres factores que originan la concepción. No trataré en este trabajo las variadas influencias que pueden oponerse a la concepción, tales como brujería, hostilidad de la madre de la esposa hacia su yerno, maldiciones de los parientes y diversos ritos mágicos, ni discutiré los métodos de aborto que se dice emplean las mujeres.

Hombres y mujeres no pueden engendrar niños hasta que alcanzan la madurez. Los azande dicen que, en los primeros momentos de la pubertad masculina, el fluido seminal *(nzira)* no contiene almas de niños *(mbisimo gude);* solamente cuando un muchacho se convierte en hombre se hace fértil su semen. Además las almas de los niños se conectan por una simple inferencia con la presencia de espermatozoides en el fluido seminal, lo cual está demostrado por la afirmación de que el fluido se hace fértil cuando deja de tener la apariencia de agua y se convierte en espeso y denso como la clara de un huevo *(wa kina parakondo, ni zelezele he rororo rororo).* Se piensa que el semen causa la primera eyaculación del muchacho al concentrarse en la base del órgano y provocar su salida. Esta primera eyaculación de semen es algo dolorosa, puesto que el semen «quema como fuego», pero después el muchacho eyacula sin dificultad, aunque durante mucho tiempo su fluido seminal es como agua. Se dice que un muchacho de unos doce o catorce años tiene orgasmos sin eyaculaciones; desde los catorce a los dieciséis años sus eyaculaciones son «sencillamente como orina» y no contienen *mbisimo gude;* alrededor de los diecisiete años ya contiene *mbisimo gude* [1]. Un hom-

[1] El zande, al referirse a la gente, no concreta su edad. Las edades

bre se considera capaz de procrear en tanto que pueda eyacular esperma. Los azande, al hablar de la orina y del semen, afirman que vienen por el mismo camino desde el *bambu agude*[2] al pubis y, posteriormente, al pene. Sus caminos se separan en alguna parte entre los riñones y la espina dorsal. Dudo de los órganos exactos a los que se referían los azande cuando hablaban de los procesos fisiológicos y resulta difícil vislumbrar la extensión de sus conocimientos y transcribir sus opiniones. Ciertamente, no entienden la función de los testículos, que «no son nada en absoluto, pero existen con la finalidad de sostener el órgano del hombre y portarlo». Uno de mis informadores dijo que una pequeña parte del agua que se bebía pasaba a los testículos.

Las mujeres también se vuelven fértiles solamente cuando alcanzan la madurez. «Aunque una muchacha joven tenga coitos, su mucus no es capaz de concebir. Sólo después de que sus pechos comiencen a crecer y sus caderas a ensancharse y fortalecerse, su mucus empezará a contener almas de niños. El mucus que una muchacha segrega inmediatamente después de su primera cópula es como agua. Los azande dicen que una muchacha debe crecer antes de que pueda tener un hijo. Si concibe antes de estar completamente formada morirá en el alumbramiento. Por esto un hombre no piensa que su mujer sea estéril porque no le dé hijos mientras es joven, y espera a que haya crecido, y sólo cuando sus pechos comienzan a caerse sin haber dado vida a un niño su marido empieza a pensar que es estéril.» Algunas mujeres son consideradas más fértiles por naturaleza que otras, al igual que un suelo es más fértil que otro, de forma que a veces dicen de una mujer que ha tenido muchos hijos que su abdomen es *mbudu*, un suelo rico, negro y arenoso, cerca del borde de un arroyo, que da una abundante cosecha de cacahuetes. Si una mujer adulta no concibe, su marido consultará a los oráculos para encontrar la causa, pero los oráculos pueden decirle que ella es estéril,

que doy aquí son estimaciones de personas actuales designadas como ejemplo por mis informantes.

[2] El útero de una mujer y la zona correspondiente en el hombre. (¿La próstata?)

en cuyo caso nada se puede hacer, puesto que la esterilidad es debida a Mboli y no puede ser superada. Los azande consideran que el coeficiente de natalidad ha disminuido considerablemente desde la ocupación europea de su país, y atribuyen esta particularidad a la expansión del adulterio, que ha seguido a la destrucción de sus viejas instituciones. Las relaciones adúlteras con una gran cantidad de hombres vuelven a la mujer menos prolífica, porque «el útero *(ba agude)* sufre con tantos órganos».

Un corto párrafo es suficiente para explicar el concepto de *mbisimo*, el alma. Un feto es un alma con un cuerpo sin desarrollar, y aun incluso cuando el niño nace, el alma no está completa ni permanentemente unida a su residencia. Por esta razón se teme que el alma pueda volar, y es uno de los motivos para confinar al niño y a la madre en una choza durante unos días después del nacimiento, dado que «*mbisimo gude ka ndu ka inga*», «el alma del niño puede perderse». Esta idea acerca de que un recién nacido no constituye un ser humano completo se confirma más adelante en el uso lingüístico. Aunque es frecuente oír hablar del feto como *si* (el pronombre usado para cosas), y con frecuencia se refieren a él como *u* (pronombre usado para animales y pájaros), siguen refiriéndose a un niño como *u* hasta que crece fuerte y no tienen duda de que vivirá, y entonces empiezan a hablar de él como *ko* (pronombre masculino) o como *li* (pronombre femenino), de acuerdo con su sexo.

En los primeros momentos de la infancia los azande están siempre angustiados, ya que el alma puede volar, pues aún se considera que no está firmemente atada al cuerpo. El *mbisimo* crece en fortaleza conforme lo hace el niño, y su decadencia acaece en la ancianidad. Es la parte vital que actúa en sueños, que es atacada por los brujos y que se debilita en la enfermedad. En la ancianidad, el hombre vuelve a ser como un niño pequeño, y conforme el poder corporal declina retorna más cerca del puro estadio *mbisimo*, y este *mbisimo* puede volar en cualquier momento. A veces, incluso se oye a la gente decir de un pariente muy viejo «es nuestro *atoro*», porque cuando las almas *mbisimo*

abandonan el cuerpo en el momento de la muerte se convierten en *atoro* (espíritus del muerto)[3].

Esto me conduce al tercer punto seleccionado para comentar: la idea de que tanto los hombres como las mujeres contribuyen a formar un niño por medio de la unión de sus almas. Aunque el zande parece considerar, en general, a una persona como portadora de un solo *mbisimo*, el cual cuando muere va a la tierra de los espíritus, a los nacimientos de los arroyos, con frecuencia entablan discusión acerca de si existe una segunda alma que se transforma con la muerte en un tótem animal de un clan. Esta segunda alma parece ser una emanación espiritual del mismo cuerpo, mientras que el alma primera es independiente del cuerpo, pero la escatología zande no es clara a este respecto. Considero legítimo, no obstante, hablar de la primera alma, que va a vivir a los nacimientos de los arroyos, como del alma espiritual, y del alma segunda, que se convierte en un animal totémico, como alma corporal. El alma espiritual, que es en la que los azande piensan cuando hablan del *mbisimo*, se deriva del padre, a pesar de lo que se dice acerca de la cooperación maternal en su creación, y esto es lo que hace a todos los niños, independientemente del sexo, miembros del clan del padre. Pero mucha gente piensa, aunque la opinión no es unánime, que el cambio en un animal totémico varía con el sexo: las almas corporales de los muchachos se convierten en tótems del clan de su padre, y las almas corporales de las muchachas lo hacen en tótems del clan materno. Deseo aclarar que ningún zande me ha sugerido nunca una conexión entre sus creencias sobre la concepción y sus creencias sobre la transformación en criaturas totémicas después de la muerte. Tales creencias son, de todas formas, complementarias en algún grado.

De gran importancia para este tema son las doctrinas zande acerca de la herencia del *mangu* o brujería, que es un rasgo físico heredado unilateralmente de padre a hijo, o de madre a hija, pero nunca de padre a hija o de madre a hijo. La herencia de la brujería va unida a la herencia de los caracteres sexuales. Una niña nace con los caracteres

[3] Como en el equivalente latino, *manes*, *atoro* no tiene forma singular.

sexuales de su madre, y si la madre es una bruja la niña lo será también. Pero en todos los casos un niño de cualquier sexo pertenece al clan de su padre y no al de su madre.

Estas ideas acerca del proceso dual de la concepción nacen de la naturaleza dual de la misma familia. Un hombre pertenece a un grupo de parentesco por parte de su padre y a otro por parte de su madre y tiene obligaciones para con ambos. Los conocimientos acerca de que el padre y la madre juegan un papel en la fisiología de la paternidad están firmemente ligados a esta prescripción social. Hay tendencia a enfatizar el papel del padre en la procreación en detrimento del papel asignado a la madre, dado que la familia por parte del padre tiene más fuerza socialmente que la de la madre. Hay siempre unas normas y una preferencia en tales aspectos en todas las comunidades del mundo.

La mujer contribuye a la formación del alma del niño, y es ella quien provee al pequeño con sangre y con comida para su crecimiento, mientras está dentro de ella, y posteriormente le alimenta de sus pechos. Cuando un zande habla de las funciones de la maternidad, señala la manera en que la madre lleva al niño en su cuerpo, la forma en que lo alimenta y cómo lo transporta en sus brazos o sobre sus caderas. Una tía materna puede regañar a un muchacho recordándole los dolores de su madre durante el parto y sus cuidados durante su infancia, mientras que un tío materno reprenderá a su sobrino soplando sobre su pecho, mientras lo pellizca, refiriéndose a la parte que su clan ha tenido en su nutrición. Pero cuando la gente habla de las funciones de la paternidad se refieren al acto original de la procreación más que a cualquier otro servicio subsecuente que un padre pueda prestar. Todo el mundo sabe que una mujer no puede concebir hasta que un hombre ha tenido cópula con ella y ha introducido el esperma dentro de su cuerpo. Esta es la contribución principal de un padre a la existencia de un niño, puesto que tiene una parte muy pequeña en su nutrición y en la atención a las necesidades infantiles. Así, un padre o un tío paterno, cuando reconviene a un hijo o sobrino, golpeará sus muslos, diciendo que son esos muslos los que oprimió contra la cama cuando lo engendró, y tomará su órgano en sus manos y soplará sobre

él, diciéndole una maldición. No existe una completa regularidad en las fórmulas que se emplean en estas ocasiones, pero como regla, cuando las gentes del clan del padre de un hombre desean recordarle sus obligaciones hacia ellos, le piden que recuerde que «fuimos nosotros quienes te engendramos»; asimismo, cuando la gente del clan de la madre de un hombre requiere sus servicios, lo hace usando la frase «somos nosotros quienes te llevamos dentro».

La concepción es la antesala del embarazo. Este se señala por cambios físicos en la madre y el niño, y es reconocido también por ciertas convenciones a las que el padre y la madre se atienen. Un hombre sospecha que su esposa está encinta cuando cesa la menstruación, y está seguro de este cambio al observar que continúa durmiendo con él durante todo el mes en lugar de pasar unos cuantos días aparte, como es costumbre durante la menstruación, en la que está expresamente prohibido a un hombre unirse a su mujer. A pesar de esta evidencia, el marido duda el primer mes que su esposa haya concebido, puesto que a veces ocurre que una mujer pierde su período mensual. Se encuentra más confiado durante el segundo mes de trato sexual ininterrumpido, y cuando la tercera luna empieza a crecer sin que su mujer duerma aparte, está seguro de que ha engendrado un hijo. Por esta época se manifiestan otros signos de embarazo. Los azande dicen que la piel de la madre se tiñe con un nuevo lustre y reluce con una brillantez rojiza; su cuerpo parece llenarse y sus contornos redondeados se hacen más pronunciados; sus pechos se vuelven más firmes y sus pezones permanecen erectos y se pigmentan con una sombra más oscura, y su ombligo se torna prominente. El signo más seguro de concepción es el abultamiento del abdomen, y la gente juzga por su tamaño cuán avanzada está la gestación.

Los cambios físicos que tienen lugar en el feto *(nganda)* no pueden ser, por supuesto, observados directamente, pero el zande ha acumulado una cierta cantidad de información indirecta acerca de ellos abriendo cuerpos de animales y pájaros hembras, y no dudando tampoco en examinar nacimientos humanos prematuros. Su conocimiento de embriología es confuso y entienden poco acerca de la fisiología

del cuerpo humano, pero a base de recopilar datos se ha formado una idea rudimentaria sobre lo que sucede durante la gestación. Los azande han visto cómo están dispuestos los huevos en el interior de las gallinas cuando las preparan para cocinarlas, y piensan que el útero *(ba agude)* contiene algo de la misma naturaleza. Dicen que el útero está localizado entre el ombligo y un punto correspondiente en la espalda; se localiza detrás de la vejiga, cerca de donde pasan los excrementos, desde los intestinos hasta el recto. Su información puede ser más precisa, pero mi propio conocimiento del cuerpo humano resultaba con frecuencia insuficiente para seguir el correcto significado de las descripciones zande en esta esfera[4]. Atribuyen el cese de la menstruación a la utilización de la sangre, economizada para formar al niño en la matriz, y tienen la convicción de que cuando una mujer ha dejado de menstruar le ha pasado la edad de tener niños. «Cuando una mujer se halla encinta, una gran cantidad de sangre se acumula en su cuerpo, y el niño se encuentra situado en medio de esta sangre; es una cosa pequeña, como una rata joven (o ratón). Es tan sólo una cosa diminuta rodeada por sangre y comienza a cambiar su forma y a crecer en esta sangre. Cuando ha alcanzado el estado de un ser humano, la sangre, en la que el niño ha tomado su forma, semeja una pequeña red *(rukumbu)* en la cual vive el niño. Continúa creciendo dentro de esta red. Mucha sangre se acumula y forma al niño, y su residuo construye una red alrededor de él. Esto es lo que llaman *likikpwo*[5], y no es raro oír que una mujer ha dado a luz un niño, pero que el *likikpwo* no ha caído. El niño permanece en esta pequeña red y se pega a ella con sus

[4] Por ejemplo, es posible que los azande distingan entre el útero y los ovarios.

[5] La misma palabra se usa para la parte del hombre que es separada y comida por los brujos y también para la pieza de tejido de corteza que toman de un cadáver y su meñique o uña del pie, que se usan con fines mágicos para vengar la muerte. Aquí *likikpwo* se refiere a la *placenta*, y estoy en deuda con el mayor R. G. Gayer-Anderson por la sugerencia de que *rukumbu* puede ser traducido como «saco» o «membrana», ya que se refiere claramente a la bolsa unida a la *placenta*. Señala también que puesto que esta membrana es en muchos lugares rasgada con frecuencia durante el alumbramiento, es comprensible que los azande hablen de ella como de una red.

labios y la frota con la nariz hasta que la madre grita de dolor.» Se piensa que el niño nace lentamente y se abre camino con las manos y la cara. Unos pocos días antes del nacimiento el niño comienza a empujar con las piernas y a retorcerse y dar vueltas dentro del útero. En estos días finales hacen su aparición unas cuantas gotas de agua teñidas con sangre, llamadas *ndika sule*. Entonces la madre tiene fuertes dolores y todos se preparan para el alumbramiento.

Otro informante habló del feto en sus primeras semanas y afirmó que está sumergido en un estanque de sangre como un lagarto. El mismo informante dijo que al niño le faltan solamente los dientes para estar completo cuando ha finalizado su crecimiento en la matriz. «Un niño comienza por la mitad, luego se forma la cabeza, luego su boca, más tarde sus brazos se separan, pues hasta entonces habían formado parte de la espalda, y comienzan a separarse los dedos y las uñas. Mientras, sus ojos y boca están aún cerrados; la boca se abre alrededor de los tres meses. El ano permanece cerrado hasta que la partera lo abre después del nacimiento[6]. Si es un niño, el pene aparece en el segundo mes; si es una niña aparece un pequeño canal vaginal también en el segundo mes.» El hombre que me contó esto hablaba indecisamente y pretendía darme una idea rudimentaria sobre el crecimiento del feto, mencionando cada punto tal como se le ocurría, sin presentar un pensamiento lógico de los cambios embriológicos.

El segundo elemento que crea a un niño en la matriz es el semen del padre. No hay ningún tabú acerca del coito durante el embarazo, y un hombre continúa teniendo relaciones con su esposa en los cinco o seis primeros meses de la gestación, e incluso durante el sexto o séptimo mes, pero tiene cuidado de yacer a su lado y no sobre ella. El coito durante el embarazo se considera muy beneficioso para el niño, porque el semen ayuda a la formación de su cuerpo en el útero de la madre. La función del semen del padre en este período es la de hacer crecer al niño. La prohibición rígida de cohabitación comienza después de que el niño ha

[6] La partera introduce su meñique en el ano del niño inmediatamente después del nacimiento.

nacido. De todas formas, algunas personas dicen que el hombre debe interrumpir las relaciones con su mujer cuando ella está en avanzado estado de gestación, puesto que podría herir la boca del niño con su órgano, debido a que se supone que al final de la gestación el niño se acerca a la entrada de la vagina. Por esto, la gente dice de los niños nacidos con la boca desproporcionadamente grande que han sido estropeados por su padre. Otros dicen que un hombre puede tener relaciones con su esposa hasta el último mes de embarazo. Un hombre preguntó que «¿cómo podía el niño nacer si el camino por donde debía salir no se mantenía abierto?».

El tercer factor que rige la formación del feto es la comida que la madre consume. Se piensa que el niño absorbe un extracto líquido de esos alimentos *(ime liae)*, puesto que no pueden comerlo en forma sólida, debido al pequeño tamaño e ineficacia de su boca. Bebe un poco de cerveza tomada por su madre, y se cree asimismo que se baña en cerveza; por eso dicen de un niño nacido con el cuerpo muy limpio que su madre debía beber mucha cerveza durante el embarazo.

Lagae dice[7] que la mujer zande sabe que el período de gestación dura nueve meses, pero no puedo estar de acuerdo con él en esta afirmación. En primer lugar, no saben con ningún grado de seguridad cuándo ha concebido una mujer, y por otra parte no calculan los futuros acontecimientos contando el número de lunas que deben pasar antes de que éstos sucedan, aunque a pesar de ello tienen nombres para cada luna. Saben que el crecimiento de un feto es muy lento y que tardará muchas lunas en desarrollarse. Pueden decir asimismo en qué época del año es probable que una mujer dé a luz. Así, una mujer en la que se observa el embarazo cuando las termitas comestibles *akedo* están en actividad (alrededor de finales de marzo y principios de abril) dará a luz en la época de la siega del mijo (agosto-septiembre); una mujer en la que se observa su embarazo durante la siega del cereal espera el nacimiento cuando se recogen los remanentes de la recolección (alrededor

[7] LAGAE, *Les Azande*, p. 166.

de enero-febrero), mientras que una mujer que manifieste signos de embarazo en el comienzo de la recogida del mijo (diciembre) tendrá un niño cuando las termitas *abio* estén en actividad (alrededor de mayo-junio), o más tarde cuando la gente esté empezando a preparar sus campos de mijo (alrededor de julio-agosto). Si se pregunta a un zande cuántos meses permanece un niño en el útero, no lo podrá decir, porque no ha contado los meses. Podemos hacernos una idea global de su estimación del tiempo, la cual nos mostrará que por larga experiencia conoce durante qué período de actividad económica tendrá el alumbramiento una mujer relacionando los primeros signos seguros de embarazo, que son alrededor del tercer mes, con la labor económica que se está realizando en esa fecha. En sus estimaciones esto significa un período de cinco a siete meses, puesto que el zande se rige por unidades de tiempo estacionales. Una mujer me dijo que hay dos tipos de embarazo: el *nguru* y el *anabeleyulu*[8]. En el *nguru* hay una pequeña hinchazón del abdomen y el período de gestación es más corto que en el tipo *anabeleyulu*, en el que también el estómago adquiere un tamaño mucho mayor. Finalmente, debemos decir que los viejos, especialmente las mujeres, pueden decir aproximadamente la época en que tendrá el niño una mujer encinta, y aun pueden añadir con más precisión la fecha del parto, aunque sus opiniones están sujetas a muchas variaciones e inexactitudes.

Además de sufrir cambios físicos, una madre embarazada se transforma también socialmente. La sociedad concede poca importancia al embarazo e impone prescripciones y prohibiciones al comportamiento de los padres. No obstante, se espera de ambos progenitores que ejecuten ciertas acciones, y generalmente actúan de acuerdo con lo que se espera de ellos. El padre, por su parte, no observa tabús especiales durante este período, pero se ocupa en consultar constantemente al oráculo. Hoy, aunque con menor extensión que en tiempos pasados, un marido, tan pronto como

[8] Estos son términos usados para la actividad de las termitas comestibles, que tienc lugar inmediatamente después de la puesta del sol y alrededor de las diez de la noche, respectivamente. Por extensión, al referirse a embarazos, tienen el sentido de «temprano» y «tardío».

se siente seguro de que su mujer está encinta, va a consultar al oráculo *benge* si el niño ha sido concebido en el matrimonio o es fruto del adulterio, y no se queda tranquilo hasta estar seguro de ello. Es obvio, por lo que hemos visto de las nociones zande respecto a la concepción, que una mujer puede concebir igualmente de sus relaciones con otro hombre que con su propio marido, y ningún zande está completamente seguro de la virtud de su esposa. Además, aun si el marido ha sido el primero que ha embarazado a su esposa, otro hombre puede añadir su semen después y contribuir a formar al niño. Por eso hablan de *koda gude na kura kumba* cuando se origina un niño con otro hombre, es decir, cuando dos hombres producen el niño. El mayor énfasis se pone sobre la legitimidad, y un hombre no dudará en golpear a su esposa embarazada para sonsacarle el nombre de su amante si el oráculo le ha dicho que ha concebido en adulterio. Se dice que, en el pasado, un individuo solía matar a un hijo varón si era ilegítimo, aunque podía respetar a una niña para obtener su precio del matrimonio cuando hubiera crecido. Es necesario decir que no he encontrado rastro alguno de infanticidios de esa clase, pero también debo añadir que no me he preocupado en preguntar por ello. El marido se interna en la maleza y allí pregunta al *benge* si el niño que hay en el cuerpo de su mujer es realmente su fruto, su *mbisimo*. Cuando está seguro de la legitimidad del niño comienzan una serie de consultas al oráculo acerca de su prosperidad y de la de su madre. Pregunta a intervalos durante el embarazo si el niño va a nacer sin heridas, si la madre va a sobrevivir al parto, si los brujos están tratando de perjudicar a cualquiera de los dos, cuál es el lugar propicio para que se produzca el nacimiento, quién puede actuar de partera y quién no. Los parientes, y no sólo el marido, de la esposa y la esposa misma deben consultar varios oráculos sobre cuestiones similares. Pero el responsable es el marido. Es trabajo suyo hacer estas indagaciones, y si no las hace tendrá dificultades posteriormente con la familia política, porque no ha tomado precauciones para proteger a la hija de los peligros del alumbramiento.

Lagae dice que los azande siempre hacen ofrendas a los

espíritus de sus parientes muertos por esa época y que la futura madre se sienta cerca de sus tumbas mientras su padre ruega a los espíritus que la protejan. Dice que el marido permanece a distancia mientras el padre de la esposa se dirige a los espíritus, rociándola con un hisopo del árbol *bombili* mojado en agua, y sitúa una ofrenda de comida en la tumba. Dice también Lagae que ofrecen oraciones al ser supremo Mboli, pidiendo protección para la madre y el niño[9]. Me contaron que un hombre puede hacer peticiones eventuales a Mboli en esta ocasión, pero sin embargo no puede hacer un ritual dirigido a los espíritus ni incitar a que lo haga su padre político, a menos que algo vaya mal en el embarazo, lo que significa generalmente que el oráculo *benge* profetiza algún infortunio; en cuyo caso la ceremonia anteriormente mencionada debe ser llevada a cabo, especialmente si el *benge* lo recomienda.

A los espíritus no les gusta interferir en la vida de nadie para molestarlo, si está llevando a cabo una vida razonablemente respetable, puesto que no pueden abrigar en contra de ellos ninguna mala intención, ya que son las almas de sus más cercanos parientes. De Mboli se piensa que no guía los destinos de los hombres, ya que no toma interés activo en los asuntos humanos. La brujería, pues, es el peligro real, y un marido debe estar constantemente alerta para proteger a su esposa embarazada de los brujos. Consulta los oráculos en cada oportunidad para asegurarse de que ninguna brujería ha afectado a su esposa desde la última ocasión que los consultó. Desde el punto de vista zande, engendrar un niño no tiene peligro en tanto que se logre mantener a los brujos a distancia. No debe nunca debilitar su vigilancia cuando el embarazo alcanza una de esas situaciones en las que el azande espera que los brujos estén especialmente activos.

La madre, por su parte, debe observar un tabú con respecto a las comidas, dado que existe la costumbre en las esposas de algunos clanes de abstenerse de algunas carnes durante el embarazo, aunque cesan la abstinencia tan pronto como el niño ha nacido. Así, las esposas del clan akalingo

[9] LAGAE, *op. cit.*, pp. 166-7.

no comen carne de cerdo salvaje o gallina de Guinea, las esposas del clan abauro no comen gallinas ni ninguna otra ave, y se dice que la mayoría de las mujeres evitan el aceite hecho de la planta *bangumbe* (una especie de calabaza) durante el embarazo, aunque es posible que esta última prohibición dependa de en qué clase de clan se ha introducido la mujer casada. La gallina de Guinea parece ser la carne más comúnmente evitada, pero pienso que la mayoría de los clanes no imponen tabús alimenticios de ninguna clase a sus esposas e hijas durante la gestación. Mi información más clara con respecto a un clan en particular consiste en la afirmación de que las mujeres del clan abadara usan un cacharro especial para su comida cuando esperan un hijo, a fin de evitar la contaminación con la cerveza, la gallina de Guinea y los venados. Las esposas de los miembros de este clan observan los mismos tabús. La esposa de un hombre llamado Turugba me dijo que había evitado cuidadosamente esas comidas durante la gestación de sus hijos, porque el hermano de la madre de su marido era un badara. El mismo Turugba, sin embargo, bebía cerveza y comía gallina de Guinea y venados cuando su mujer estaba encinta. Indudablemente, un padre no debería comer esas cosas que son tabú para el clan de su esposa mientras ella lleva un niño en su seno, pero debe recordarse que con una o dos excepciones (por ejemplo, los abadara no deben comer venado) ninguno de los tótems zande son considerados comestibles. En conjunto, parece constituir una regla el que una mujer no coma los alimentos de los que su madre política se abstenía antes del nacimiento de su marido. Esto debe ser tabú de clan o pueden ser tabús individuales. La mayoría de las mujeres a las que he preguntado al respecto me han contestado que no observaron tabús especiales durante el embarazo. Ciertamente, podemos bosquejar una conclusión a partir de la escasa información que me fue posible obtener sobre este tema, así como por la fastidiosa falta de conocimiento e interés con que hombres y mujeres contestaron mis preguntas, y es que los tabús del embarazo no son considerados importantes entre los azande.

Otros comportamientos especiales de las mujeres en esta época carecen también de significado ritual. Se quitan

su ajustado cinturón de abalorios a fin de que los niños en su interior no puedan lastimarse y lo sustituyen por una cuerda plana floja, y pienso que de igual forma se quitan otros ornamentos. Una mujer embarazada trata de evitar las más pesadas y extenuantes formas de trabajo, pero continúa llevando a cabo sus labores domésticas hasta unos días antes del parto, y es corriente ver a una mujer en los últimos días de embarazo machacar y moler el trigo, cocinar y transportar agua. Hasta que el niño nace, la sociedad no impone descanso a una madre, confinándola en su choza. Un informante me dijo que algunas mujeres se volvían débiles y perezosas poco después del alumbramiento, aunque pronto se levantaban de nuevo para llevar a cabo su habitual rutina cotidiana. Sin embargo, piden la mejor comida durante este período y sus maridos hacen grandes esfuerzos por satisfacer sus deseos. Son especialmente partidarias de toda clase de carnes, pescados y cerveza. Se dice también que muestran gran deseo por ciertas comidas ácidas, tales como *anzike,* una especie de hormigas de árbol, y las frutas *ndavu* y *nonga.* Prefieren comer vegetales que sean suaves y jugosos, probablemente porque piensan que producen leche. Hay medicinas especiales conocidas por las viejas que se supone aumentan la leche de la mujer cuando las come o las frota contra sus pechos. Lagae menciona los nombres de varias medicinas de las que come una mujer para activar el crecimiento de un recién nacido [10].

El marido debe tratar a su mujer con mayor consideración durante el embarazo; sus parientes y amigos deben mostrar vivo interés por su estado, y se propaga la noticia de que tal mujer espera un niño. De esta manera, la madre adquiere un cierto grado de prestigio gracias a su condición. Pero no puede decirse que haya un reconocimiento expreso de la sociedad por su nuevo papel. No hay rito que marque un cambio en el *status* social, y no hemos registrado la presencia de tabús, sino su ausencia o su falta de universalidad y rigor. Podemos contrastar la posición de una madre antes y después del nacimiento de su hijo. Tan pronto como el niño ha venido al mundo, su madre se convierte

[10] LAGAE, *op. cit.*, p. 168.

en objeto de control social. Ella y su hijo son confinados en una choza, donde están protegidos por el encierro y por las medicinas que se sitúan en la entrada, y son sacados ritualmente en pública ceremonia. Después del nacimiento le están prohibidas las relaciones sexuales con su marido. Pienso que este contraste está explicado por el hecho de que el feto carece de personalidad social y que el recién nacido está investido de ella en un grado muy limitado. El niño es todavía más o menos un alma que puede regresar con facilidad por donde vino. Cuando es sacado ritualmente de la cabaña en la que su madre y él estaban confinados, gana personalidad social, que se incrementa al darle un nombre, aunque los azande no hacen esto hasta varias semanas después del parto, cuando confían en que el alma realmente trata de permanecer en su morada corpórea. Cuando un niño llega a ser investido con el *status* social pleno, cambia el *status* correspondiente de su madre, especialmente si es su primer hijo o su primer hijo varón.

7. LA HERMANDAD DE SANGRE DE LOS AZANDE *

I

La hermandad de sangre es un pacto o alianza formalizado entre dos personas por medio de un acto ritual en el que cada una bebe la sangre de la otra. El pacto está basado en la asistencia mutua y está sancionado con fuertes castigos. Puede obligar a ciertas obligaciones únicamente a los dos participantes o puede involucrar también a los grupos sociales de los cuales son miembros. Las alianzas basadas en el intercambio de sangre han sido registradas en muchas partes del mundo, especialmente en Africa, donde es extremadamente común. En algunos pueblos, los participantes beben la sangre uno del otro directamente de incisiones hechas en sus cuerpos, mientras que en otros la sangre es absorbida de un pedazo de carne o un cacahuete o en un grano de café. Pero aunque los métodos varían según las culturas, el propósito del rito es siempre el mismo y con frecuencia hay mucha similitud entre las formas en que es llevado a cabo. La hermandad de sangre no sólo está extendida por toda Africa, sino que es también una ceremonia en la cual el europeo puede introducirse fácilmente y aun tomar parte sin que esto le acarree problemas sociales. Es sorprendente, por lo tanto, que las descripciones de la ceremonia mediante la cual se formaliza el pacto y de las obligaciones que entraña sean tan escasas.

El presente trabajo es un ensayo sobre la hermandad de sangre entre un pueblo del Africa Central: los azande de la divisoria Nilo-Uelle. No se incluye ningún intento de comparar sus costumbres con las de otros pueblos africanos. Los datos registrados aquí fueron recogidos durante tres expediciones al Africa Central. En su forma literal compren-

* Artículo escrito en 1933.

de las descripciones obtenidas de informantes con transcripciones verbales en textos nativos, la descripción de un intercambio de sangre concreto entre dos azande y la realización del pacto entre un príncipe zande y yo mismo.

Un europeo que viva entre los azande se encontrará de inmediato con la hermandad de sangre, que volverá a aparecer continuamente en muchas actividades sociales. Probablemente tropezará con la costumbre cuando esté aún sufriendo los primeros estadios del aprendizaje de la lengua, puesto que con frecuencia oirá la palabra *bakuremi*, mi hermano de sangre, usada como un término de referencia [1] En su significado primario este término hace mención de la persona que ha bebido la sangre del que habla, pero se extiende en su significado secundario para englobar a todos los miembros de su clan. De manera que si cambia sangre con un miembro del clan akowe todos los demás miembros de este clan ascienden a la categoría de hermanos de sangre y se pueden nombrar correctamente como *bakuremi*, aunque este hecho depende de la variedad de los factores individuales, así como de las condiciones bajo las cuales se está hablando y el grado de intimidad que existe con el hombre de quien se hace referencia. En consecuencia, un hombre alcanza la posición de hermano de sangre de clanes cuyos miembros individuales han cambiado sangre con su grupo de parentesco. La palabra adquiere comúnmente un tercer significado cuando se refiere a personas con las que ni el que habla ni nadie de su grupo de parentesco ha cambiado sangre, como una forma cortés que implica familiaridad amistosa. Estos significados tienen la misma forma que la extensión de los términos de parentesco con objeto de abarcar clanes enteros y aun personas relativamente poco relacionadas, y, en mi opinión, el significado sociológico y psi-

[1] La palabra para designar hermano de sangre es *bakure*. El sufijo posesivo de la primera persona del singular es *mi* cuando se habla de un hermano de sangre, en lugar del sufijo más corriente, *re*.

Lagae y Plas dan la palabra *gbakule* como la forma pura (*Dictionnaire Zande-Français*, 1925), y deriza de *gba*, cortar, y de *kule*, sangre. En el Sudán, *bakure* es la forma más usual y la que yo utilizaré en este ensayo. El Diccionario de Gore, recopilado en el Sudán, da la palabra *bakure* (*Zande and English Dictionary*, 1931). El término *nakuremi*, mi hermana de sangre, es usado ocasionalmente para la esposa de un hermano de sangre.

cológico es el mismo en ambos casos. La extensión de las obligaciones de una hermandad de sangre por parte de los participantes hacia los miembros de sus clanes y el uso de sangre como materia de unión entre las dos partes han dado lugar a teorías que consideran la naturaleza colectiva del pacto como una alianza entre los dos grupos emparentados. Estas teorías serán tratadas al final de este ensayo.

En los días preeuropeos, cuando la hermandad de sangre y sus obligaciones eran más estimadas que en la actualidad, un individuo no podía realizar el pacto solamente por su propia iniciativa, dado que ello producía la unión también con su grupo de parentesco que quedaba sujeto a las sanciones. Debía en primer lugar consultar a su padre y tíos, y solamente llevaría a cabo el rito después de obtener su consentimiento. Parece que en el pasado se objetaba frecuentemente en contra de la alianza propuesta, a causa, por lo general, de una enemistad tradicional largamente mantenida entre los dos clanes implicados. Hoy en día a la gente le importa menos las opiniones de sus parientes y muchas veces formalizan espontáneamente una hermandad de sangre sin informar siquiera a sus mayores del proyecto. De todas formas, no es raro que los hombres jóvenes actúen conforme a la tradición y que consulten a su grupo de parentesco antes de efectuar el rito, respetando a los ancianos y mostrando así que van a tomar en serio las obligaciones y sanciones del pacto. El punto a que ha llegado el deterioro de esta costumbre puede deducirse del caso de un zande a quien yo conocía bien. Un día me dijo que cuando era poco más que un niño había cambiado sangre con otro joven, y al preguntarle a qué clan pertenecía su hermano de sangre resultó que era totalmente ignorante al respecto. Dudo si sería fácil descubrir un caso igual, pero siquiera uno como éste hubiera sido inconcebible en época normal.

Un hombre tiene buen cuidado de consultar el oráculo *benge* antes de comprometerse a un intercambio de sangre, con objeto de saber si el pacto será próspero o si le traerá dificultades.

Los individuos pueden entrar en el pacto por varias razones. Según mi experiencia, el motivo ha sido generalmente reforzar los ya existentes lazos de camaradería al darles

una forma concreta y organizada que está respaldada por sanciones. Los amigos se ayudarán unos a otros debido al sentimiento que les une, pero muy pocas obligaciones sociales les fuerzan a ello. Existe un patrón de comportamiento entre amigos que está apoyado en preceptos sociales, pero que no es estricto. Podemos contrastar su ambigüedad con los claros y prominentes modelos de comportamiento que regulan la conducta dentro del grupo de parentesco. La hermandad de sangre dota al vago sentimiento de amistad, con sus obligaciones indefinidas, de un *status* comparable a las estrechas relaciones de parentesco. Pero, aunque he observado que son con frecuencia viejos amigos quienes cambian sangre entre sí, no creo que el motivo sean razones puramente sentimentales. Cada uno sabe que el otro puede ayudarle de muchas maneras. Algunas ventajas que se pueden derivar del pacto son bastante específicas: así, uno de los dos puede conocer poderosos hechizos, alguno de ellos puede ser un eficiente herrero o cazador, de modo que la recompensa se traduce en ayuda mágica, en hierro o en carne.

La sangre es intercambiada con frecuencia solamente con fines comerciales. Un hombre que esté viajando por países extranjeros se hará hermano de sangre de un nativo, quien a su vez es responsable de su seguridad si así se establece explícitamente en las cláusulas del pacto. Cuando se recorre un distrito extraño del propio país puede establecerse un contacto que afirmará la seguridad, buscando a alguien del propio clan o del clan de la madre, a quien se puede uno presentar como pariente. En un país extranjero tal cosa es imposible, y en este caso la hermandad de sangre toma el lugar de la relación de parentesco como un pasaporte para el viajero. Antiguamente el uso más frecuente de esta clase de salvoconducto consistía en la protección a grupos zande que buscaban la madera mágica llamada *benge*, que es usada para las consultas al oráculo. Esta madera crece sólo en regiones hostiles, ocupadas por pueblos como los mangbetu y abarambo, y antes de la ocupación europea del país su recolección era una empresa azarosa, aunque los riesgos disminuían considerablemente por el intercambio de sangre con uno de los nativos del territorio, quien, en

compensación por los diversos regalos, conducía a los viajeros hasta su objetivo. El intercambio de sangre en estas situaciones sacraliza y sanciona una transacción político-económica. Como la unión a través de la hermandad de sangre es considerada sagrada por un número de tribus adyacentes, provee el mecanismo por el cual los tratados comerciales pueden llevarse a cabo con una cierta seguridad de protección para los extranjeros. Es también corriente realizar un pacto de sangre con propósitos comerciales cuando no existe un alto grado de peligro personal. Un individuo que habite en el corazón del país zande encuentra dificultad para adquirir ciertos bienes suntuarios que son abundantes en distritos lejanos. Por eso, los azande se hacen a veces hermanos de sangre de los semizande, mbegumba y mberidi del extremo norte, con el propósito de obtener carnes secas y aceites vegetales. En la época del año en que esos artículos comestibles son abundantes, el zande realiza una visita a su hermano de sangre y le pide presentes de aceite y carne seca. Puede traer algunos artículos con él como regalos de intercambio, o simplemente puede pedírselos *gine kure,* «por el camino de la sangre». De cualquier forma, su hermano de sangre se habrá anticipado a la visita y tendrá preparada parte de su aceite y carne sobrantes para cuando llegue la ocasión. En el momento en que le apetezca, el norteño a su vez visitará el centro del país zande, donde disfrutará de la hospitalidad de su hermano, de cuya casa volverá cargado con una o dos lanzas o algunos tejidos de corteza, o algunos otros artículos difíciles de obtener en su lejano distrito. Al viajar por un país extranjero la hermandad de sangre da protección. Entablar una alianza con un hombre que vive en sitio distante del territorio zande es asegurarse una base y un tratamiento favorable en el intercambio económico, que es el objetivo final.

Intercambios de sangre como éstos son, de todas formas, excepcionales. La hermandad de sangre se realiza generalmente entre vecinos, y mientras que el deseo de protección y el trato de favor en las relaciones económicas son factores en cualquier pacto, son sólo dos de los motivos entre los muchos que forman una complicada red, variando

en cada caso individual, como se verá cuando enumere las cláusulas del acuerdo y describa su funcionamiento.

Nunca me he encontrado con el caso de un hombre que hiciera pacto de sangre con una mujer, aunque me han contado que ha habido extrañas alianzas entre un hombre y una muy amada e incondicional esposa. Esta es la única situación en la cual el pacto entre miembros de sexos opuestos puede ocurrir, puesto que todas las demás implicarían una alianza con la esposa de otro, lo que sería unión adúltera, o con una mujer emparentada, lo cual sería absurdo, al estar ya unidos por lazos de parentesco. Es necesario señalar también que es muy raro que los nobles cambien sangre con los plebeyos, y asimismo es excepcional que entren en cualquier alianza de sangre, estando la sociedad zande dividida en dos clases solamente, plebeyos y nobles, y perteneciendo todos los primeros a un clan y al mismo grupo de parentesco. Un individuo no puede cambiar sangre con sus propios parientes. No dudo que existan alianzas entre hijos de nobles y plebeyos, aunque no he podido observar ninguna. Por otra parte, me han comunicado que algunos nobles de hace dos o tres generaciones realizaron contratos de sangre con sujetos plebeyos. Se dice también que el poderoso rey Gbudwe, que gobernó sobre una extensa área en el Sudán, evitó todos estos enredos, y no sé de ningún príncipe importante entre sus hijos que se apartara de esta tradición. La razón de su abstención es obvia y claramente expresada por los mismos azande. Los príncipes tienen que resolver litigios y dispensar justicia administrando directamente. Una alianza de sangre podría perjudicar la imparcialidad de sus juicios y paralizar su ejecución. En forma concisa la situación es ésta: el patrón de comportamiento entre hermanos de sangre (familiaridad social y asistencia mutua) es incompatible con el que se da entre plebeyos y nobles (respeto y obligaciones, por una parte, y autoridad y privilegios, por otra). Además, muchas cláusulas de un pacto de sangre están especialmente destinadas a evadir la justicia, como se verá más adelante. Es bien sabido entre los azande que la hermandad de sangre significa poco para los príncipes cuando tropieza con sus intereses políticos y personales, y hay casos ilustrativos que relatan cómo

han matado a personas con las que les unía un pacto de esta naturaleza, como por ejemplo gente perteneciente a clanes con miembros de los cuales un príncipe o alguno de sus parientes tenían hermandad de sangre. Los hechos sugieren que en tiempos pasados, cuando el gobierno de los príncipes era menos autocrático y centralizado que durante las dos últimas generaciones, realizaban pactos de sangre con sus súbditos más frecuentemente que cuando sus poderes políticos se convirtieron en un despotismo inmoderado.

II

Describiré ahora la manera en que la sangre se intercambia hoy en día, tal y como se me ha contado la ceremonia, en la que he sido testigo y he participado. Dos hombres deciden informalmente que se encontrarán cierto día en casa de uno de ellos para llevar a cabo la ceremonia. A los azande les molesta sobremanera que la gente se entere de sus asuntos, por inocentes que éstos puedan ser, y los participantes informarán solamente a sus parientes y amigos más cercanos acerca del pacto propuesto y tratarán de evitar la publicidad en su acto ritual. Se necesitan pocos preparativos, y cuando se entra en la casa se observa la rutina ininterrumpida del trabajo cotidiano: cocina, acarreo de agua, limpieza y la docena de otros quehaceres que las mujeres deben realizar para mantener en orden su hogar. Tal vez estarán los hombres refugiados bajo el granero si el sol luce lo bastante alto, o alrededor del fuego, en el centro de la casa, por la mañana temprano y al anochecer. Los nativos olvidan pronto la presencia del etnólogo, al que ya están acostumbrados a ver, y conversan libremente entre ellos sobre cualquier clase de tema. Algunas veces la discusión recae sobre la hermandad de sangre, pero no se produce la impresión de que sus mentes están ocupadas en la ceremonia que pronto va a tener lugar, y se puede observar también cómo esta actitud particular tiene su paralelo en el ritual a lo largo de la propia ceremonia. Es importante mencionar que la mayoría de las ceremonias mágicas y religiosas zande que he podido presenciar son notables por la

ausencia de ese estado mental «espiritual» que los europeos consideran apropiado para los acontecimientos rituales. En tales ocasiones, el comportamiento de los azande, fuera de los actos rituales estereotipados de la ceremonia, no puede ser considerado de ninguna manera como «sagrado».

En cualquier caso, los hombres se han reunido con algún propósito especial y pronto uno de ellos indicará: «Bien, tenemos que tratar nuestros asuntos», y su compañero asentirá preguntando si todo está dispuesto. Con toda seguridad nada estará preparado. El propietario de la casa envía a alguien a cortar unos trozos de la madera *banga* o manda a su hijo pequeño que corra a pedir a su madre unos cuantos cacahuetes y grita a su esposa para que traiga algo de sal. El hombre continúa sentado, hablando de las noticias locales, en tanto que el muchacho vuelve con los cacahuetes y la mujer trae la sal, mientras en los brazos o en el pecho de los dos participantes en el pacto se hace una incisión de forma que broten unas pocas gotas de sangre de las heridas. Si los dos hombres han acudido con parientes, serán éstos los que hagan las incisiones y dirijan toda la ceremonia, pero si lo prefieren ellos mismos pueden hacerse los cortes y dirigir los ritos. Uno de los participantes toma un pequeño fragmento rectangular de madera de *banga*, o varios cacahuetes, y los empapa en la sangre que fluye del cuerpo del otro. Con frecuencia los dos individuos toman a la vez la sangre del otro, ambos cogen unos cacahuetes, los remojan en la sangre y los sumergen en sal. En seguida comen los frutos con exagerada fruición. Cuando se emplean cacahuetes se toman junto con la sangre, pero cuando se utiliza la *banga* la mastican hasta la pulpa, que escupen luego de haber engullido la sangre, la sal y los jugos de la propia madera.

Uno de los hombres, o su ayudante, comienza a hablar a su sangre en el cuerpo del otro, y mientras lo hace, el murmullo de la conversación cesa y todos prestan atención a lo que está diciendo. Hay dos formas establecidas de actuar que serán utilizadas por el oficiante cuando se dirija a la sangre. Tomará algunas yerbas de *bingba* retorcidas (o un trozo de cuerda hecha de las fibras del árbol *dakpwa)* y, en pie detrás de su hermano de sangre, le sujetará

por el pelo con una mano mientras que con la otra enrolla un extremo de la cuerda alrededor de su cabeza y pronuncia unas palabras. Esta acción teatral no sólo acompaña a las palabras, sino que es apropiada a ellas. La apelación consiste en un número de cláusulas, alguna de las cuales se refieren a acciones de una de las partes que atraerán sobre ella la venganza de sangre y otras a acciones que le redimirán de esa venganza. Se piensa que cuando un hombre traiciona a su hermano de sangre ésta oprime sus órganos; por esta razón las primeras clásulas están acompañadas por un retorcimiento de la cuerda en su pelo. Cuando un hombre ayuda a su hermano de sangre se piensa que la sangre deja de oprimir; por esta razón el último grupo de cláusulas se recita mientras que el nudo se va deshaciendo. En lugar de usar una cuerda, el oficiante toma a veces dos cuchillos con los que hará las incisiones y, permaneciendo enfrente de su hermano que está sentado, los golpeará sobre su cabeza. Aparentemente, el objeto de esta acción es atraer y mantener la atención de la sangre hacia lo que se va a decir. Sea que el oficiante utilice el método de la cuerda o de los cuchillos, continúa actuando con estos objetos todo el tiempo que dure el conjuro, un período de cinco a diez minutos.

En los siguientes párrafos relataré lo que se dice a la sangre cuando es interpelada por cada participante o por sus ayudantes. Debe sobreentenderse que cuando hablo de uno de los participantes que actúa en los ritos su lugar puede ser ocupado por un ayudante, que será en ciertos casos su pariente. El discurso que reproduzco son textualmente las palabras de mis informantes. El conjuro pronunciado por el primer participante es un texto único, mientras que el segundo lo he combinado a partir de varios fragmentos. Como he oído estos discursos, puedo garantizar que mis textos ofrecen una síntesis adecuada de lo que se dice en tales ceremonias. He simplificado los textos originales con respecto a los pronombres personales, puesto que en una traducción se harían ininteligibles al haber cambios constantes en cada frase; a veces el hermano de sangre es nombrado directamente como «tú» y otras veces es la san-

gre la que es conjurada de esta forma y se refiere al hermano de sangre como «él».

«Tú eres sangre —dice— que cambiamos con el clan de los akowe. Si ves a alguien peleando con tu hermano y corres y le atacas también violentamente, no escaparás a la venganza de la sangre. Si un hijo mío está en peligro a causa de la ley y se escapa y se esconde en tu cabaña y le expulsas y tiene dificultades, deberás morir por la sangre. Si yo voy a tu casa, hermano mío, y te digo que he venido para pedirte que me regales una lanza y tú entras en la casa y ves allí una lanza y no me la das, morirás por la sangre. Pero si tus lanzas no son de hierro batido, propiedad de otros, regalo de boda [2], y me dejas ir sin ellas, no morirás por la venganza de la sangre. La sangre no se retorcerá en ti a causa del hierro no forjado.

Si te hago una visita y tienes cerveza en la cabaña y no me la traes, pero me dejas sentarme cerca de ella y volver a mi casa con este insulto, la venganza de sangre caerá sobre ti. Si ves a una de nuestras esposas en un sendero y oyes que es la mujer de uno de los hombres con los que cambiaste la sangre y le dices: «Amiga, beberemos una calabaza llena», y luego haces proposiciones a la mujer de tu hermano, no escaparás de la venganza [3]. Si te hago una visita y posees lanzas de ceremonia [4] no puedes negarte a regalármelas. Si me niegas esas lanzas, que posees para intercambiarlas, no escaparás a la venganza de sangre. Si matas un animal y nosotros venimos y cortamos yerba de *bingba* y la atamos en torno a la cabeza del animal y vienes y te la llevas, morirás por la sangre, puesto que la cabeza de un animal pertenece a la sangre [5]. Cuando vas a ir a una expe-

[2] Es decir, las lanzas que no han sido forjadas para armas, pero que se almacenan como dote para la boda de su hijo.

[3] Es decir, si encuentras a la esposa de tu hermano llevando cerveza, es correcto pedirle que te sirva una calabaza, pero si utilizas esto como un pretexto para hacerle insinuaciones morirás por la venganza de la sangre.

[4] Son las lanzas que se han recibido por intercambio en ceremonias funerarias. Son generalmente de hierro batido y no puedes negarte a dar una de ellas a tu hermano.

[5] Un hombre tiene derecho a reclamar la cabeza de un animal muerto por su hermano de sangre, y la pide atando un poco de yerba alrededor de la cabeza tan pronto como ha sido muerto.

dición para recoger *benge* y yo voy y te digo: «Hermano de sangre, he venido a pedirte que me cortes un poco de *benge* para mí», y en lugar de darme un buen *benge* recogido por ti mismo me das los restos de alguno viejo, mientras me digo a mí mismo: «Mi hermano me va a dar un *benge* bueno y reciente», no escaparás de la venganza de sangre [6]. Cuando me persiguen los vengadores y corro a mi hermano de sangre y le digo: «He venido a pedirte lanzas, porque la venganza me pisa los talones» [7] y miras tus lanzas y me despides con las manos vacías, morirás por la sangre. Voy a tu casa y veo una muchacha allí, que es tu hija, y no pertenece a nadie, y te pido su mano en matrimonio y me replicas de mala manera: «¡Ay!, no te puedes casar con ella; está comprometida» y, sin embargo, nadie se ha desposado con ella y me estás engañando, morirás por la sangre.

Sangre, me dirijo a ti: si su hija es esposa de un hombre no necesita dármela en matrimonio; sangre, no mates a mi hermano por ese motivo, sino libérate por completo de él con respecto a su hija, que es ya esposa de otro. Si nosotros cometemos adulterio con una mujer de las suyas, no nos mates, sino di más bien: «¡Ay!, no debemos matar a nuestro hermano de sangre.» En lugar de ello te pagaremos compensación con lanzas y las aceptarás para escapar de la venganza de la sangre [8]. Si me causas daño, la sangre puede castigar a todas tus mujeres saltando en sus vientres, no permitiéndoles tener hijos con normalidad. Si el príncipe manda una patrulla en mi persecución y logro escapar de ella y huyo y me escondo en tu choza y me rescatas cerrando la puerta detrás de mí, te reivindicarás ante la sangre. Si me entregas a ellos, entonces morirás por la sangre. Tus esposas no cortarán la carne con el cuchillo y tus parientes no comerán en la boca del hierro. Más bien permite a todas

[6] Decepciona a su hermano de sangre dándole los restos de un *benge* viejo (es un veneno con estricnina, usado en las consultas a los oráculos), en lugar de *benge* recogido recientemente. No es fácil establecer la diferencia observando la planta.

[7] Le pide a su hermano de sangre que le dé algunas lanzas para compensar con ellas la ofensa que atrae sobre él la venganza.

[8] Un hombre es muerto o mutilado a veces por adulterio, pero normalmente se acepta una compensación en lanzas. Aquí el individuo dice a su hermano de sangre que su clan debe aceptar la compensación a la ofensa hecha por uno de sus parientes.

tus esposas cortar su carne con un leño del hogar y esto será un antídoto para la sangre mediante el cual escaparás a su venganza[9]. Ninguna de tus mujeres cortará la yerba con cuchillo. Cuando preparen sus molederas les pueden sobrevenir hernias, puede la venganza de las piedras fijarse en sus rodillas, caderas, nucas y sobre la cabeza[10].»

Cuando uno de los dos participantes ha terminado su discurso se sienta y el otro se levanta y comienza una alocución similar: «Tú eres sangre que intercambio contigo[11]. Si me injurias, morirás por la sangre. Si cometes adulterio con nuestras mujeres o les haces insinuaciones, todos pereceréis: tus padres, tus madres, las hermanas mayores de tu madre y todos tus parientes morirán. Si hay cerveza en tu casa y me dejas ir sin participar de ella, tus parientes todos perecerán. Si posees una lanza y, a pesar de ello, me despides con las manos vacías, no escaparás de la sangre y todo tu clan morirá. Si tu hija no está desposada con nadie y te pido su mano en matrimonio y te niegas a dármela, morirás por la sangre, morirán todos tus parientes. Pero no morirás si tu hija está casada. Si hablas mal de mí a los príncipes morirás.

Mi hermano de sangre, cambiamos sangre contigo; es sangre lo que nosotros cambiamos. Si me niegas lanzas, hierro, gallinas, cerveza, cabezas de animales, morirás por la sangre. Si me das algún presente que yo te pida cuando vaya a tu casa y cocinas gachas y me las ofreces en nombre de la sangre, no morirás por la sangre.»

Si cualquiera de los dos participantes quiere algún regalo especial lo mencionará en la apelación que haga a su sangre. Así, cuando un zande se hace hermano de sangre de un extranjero para facilitar su viaje en la recolección de *benge*, establecerá exactamente lo que quiere de él, especi-

[9] Es decir, si me traiciona, el único modo de escapar a la venganza de sangre es cortando la carne con madera. Es una forma pintoresca de decir que no hay escapatoria.

[10] Actualmente dicen: «La venganza te golpeará aquí, aquí y aquí», tocando varias partes del cuerpo del participante. A la mujer le saldrán callosidades en esas partes y sufrirá de hernias. Al final de este discurso el oficiante tirará una piedra en el pie de su compañero, acto dramático apropiado a sus palabras.

[11] Este segundo «contigo» se refiere al clan de su hermano de sangre.

ficando que actuará como guía, protector y fiador por la expedición, mientras el extranjero, por su parte, mencionará en su plática varios objetos esenciales que sepa que los azande traen con ellos en estos viajes con propósito de intercambio. Cuando dos azande cambian sangre mencionan también algunos regalos de valor que solicitan de sus hermanos de sangre. La ceremonia concluye con un intercambio preliminar de regalos. Cada grupo deposita un obsequio, generalmente un largo cuchillo, que es tomado por el grupo opuesto. Este acto cierra los ritos.

Antes de hacer un análisis de la ceremonia que he descrito, resaltaré que está sujeta a variaciones considerables en el orden y composición de los ritos. Este es el caso en todos los ceremoniales zande que he presenciado y también, indudablemente, el caso de la mayoría de los ceremoniales africanos, aunque tenemos escasa información al respecto. Difícilmente puede esperarse que un etnólogo describa cada variación que note en una ceremonia realizada en diferentes ocasiones, pero hay que confiar en que al menos señale si el carácter del ritual investigado es rígido y formulista o laxo y variable. Solamente he presenciado dos veces la ceremonia de hermandad de sangre entre los azande, y me sorprendió, acostumbrado como estaba a la flexibilidad de sus ritos, observar qué diferentes eran las maneras en que se llevó a cabo en cada ocasión. En las siguientes columnas destaco solamente las principales variaciones. En la ceremonia registrada en la columna de la izquierda yo mismo fui uno de los participantes, pero no tengo razón para suponer que los ritos fueran alterados por este motivo.

A	B
1. X e Y están sentados uno frente a otro en banquillos.	X e Y están sentados uno frente a otro en banquillos.
2. Cada uno está acompañado por ayudantes.	No hay acompañantes.
3. Los ayudantes hacen los cortes en los brazos.	Cada uno hace el corte en el pecho del otro.

4. La sangre se derrama sobre un trozo de madera de *banga*.	La sangre se rocía sobre cacahuetes.
5. El ayudante de X le alcanza la madera a Y, quien la sumerge en sal y la mastica.	Ambos a la vez sumergen los cacahuetes en sal y los comen.
6. Mientras tanto, el ayudante de X apela a la sangre y retuerce la yerba de *bingba* en el pelo de Y.	X se dirige a su sangre en el estómago de Y mientras golpea cuchillos sobre su cabeza. También utiliza piedras en el ritual.
7. X traga la sangre mientras el ayudante de Y está dirigiéndose a ella. Utiliza yerba.	Y se dirige a la sangre en el estómago de X y golpea los cuchillos.
8. Intercambio de regalos.	Intercambio de regalos.

Además de estas variaciones en el orden y composición de los ritos en una misma región, también parecen existir diferencias regionales; así, Calonne Beaufaict, al hablar de los azande del Congo Belga, dice que uno de los hombres escupe en la frente, el pecho, la nuca, en sus manos enlazadas y en los pies del otro, quien devuelve este acto de cortesía [12]. Gayer-Anderson dice que los azande del distrito de Meridi del Sudán anglo-egipcio se hacen el uno al otro una incisión en la frente, beben la sangre y empapan un manojo de pelo con su residuo. Después cortan ese pelo y lo guardan en un pequeño cilindro de madera o en una bolsa de pelo trenzado como un amuleto [13]. Un informante me contó que en el pasado los azande no bebían la sangre, sino que el pacto se realizaba tomando el agua de una calabaza que contenía un brazalete de hierro, aunque a la vez cada uno se dirigía a la sangre del otro. Las afirmaciones de este hombre fueron desmentidas por algunos de los pre-

[12] De Calonne-Beaufaict, *Les Azande*, 1921, pp. 204-5.

[13] Gayer-Anderson, «Some tribal customs in their relation to medicine and morals of the Nyam-nyam and Gour people inhabiting the Eastern Bahr-el-Ghazel», *Fourth Report of the Wellcome Tropical Research Laboratories*, vol. B, 1911, p. 253.

sentes, pero, considerando que pertenecía al grupo amiangba, actualmente absorbido por los azande, es probable que estuviera recordando una de las costumbres de sus antepasados, de la cual existiría en la actualidad una débil tradición [14].

III

Podemos ahora proceder a analizar las principales características de la hermandad de sangre zande. La ceremonia que acabo de describir es la configuración típica de un rito mágico. La sangre *(kure)* es el núcleo concreto del rito, una sustancia cargada con fuerzas mágicas dinámicas. Corresponde a las yerbas y maderas medicinales que constituyen la base de la mayoría de los ritos mágicos en Africa. Es exhortada para que actúe de cierta manera y en contingencias específicas. El hecho de que se interpele más frecuentemente al participante que a la sangre no debe ser interpretado incorrectamente. Es característica común en el ritual zande invocar a las personas directamente mientras se implora a los espíritus de los muertos y mientras se pronuncian los hechizos. A través de toda la ceremonia es la sangre el objeto real al que se dirigen las palabras y la que se piensa que recoge cada una de las cláusulas de la alocución. Dada la pronunciada naturaleza social de un rito zande, es mayor la tendencia a hablar directamente a las personas implicadas que al objeto sagrado al que se dirige. Rezando a los espíritus, el zande apelará directamente a ellos en las frases abiertas de la oración y luego procederá a arengar a los presentes de la misma forma que en el caso que nos ocupa lo hace, comenzando con una invocación directa a la sangre, para después dirigirse a su hermano, pensando que es a él y no a la sangre a quien está invocando.

[14] Los pactos de amistad se realizaban de otra manera entre los azande. Cada uno de los dos individuos comía cacahuetes de un recipiente. Este rito se lleva a cabo a veces entre un hombre y su prometida. De Calonne-Beaufaict menciona otros ritos, como el de dos personas que comen juntas una variedad de ñame o introducen en el agua tizones ardiendo. Las mujeres también establecen pactos entre sí, rompiendo una mazorca de maíz, pero éste sería otro tema que cae fuera del presente artículo.

En ambos casos el objeto final de los ritos es forzar a la gente a cumplir sus obligaciones y es comprensible que el zande empiece de inmediato a hablarles, cuando está tratando de ellos, ya que además están presentes. El conjuro es típicamente zande. Es un discurso largo, informal y divagante, adornado imaginativamente y pronunciado de la misma manera que los dirigidos al oráculo mágico *(benge)*, o para la magia de la venganza *(bagbuduma)*, o para la magia de caza *(bingiya)*. Como en toda ceremonia mágica, el conjuro está acompañado de varias acciones que nosotros denominamos rito: tomar la sangre con los cacahuetes o la madera de *banga*, golpear los cuchillos o anudar la cuerda en el cabello, tirar piedras al suelo y palpar el cuerpo del otro participante, hacer obsequios y algunas más. La actitud del oficiante, su comportamiento, su manera de hablar, la forma de su alocución, son todas típicas de la magia zande.

Como deseo al final de este artículo coordinar los datos sobre la hermandad de sangre zande con las teorías antropológicas sobre la naturaleza de este tipo de pactos entre los pueblos primitivos, quiero señalar ahora el hecho de que a mí, saturado como estaba de las prácticas mágicas zande, el intercambio de sangre me pareció un rito mágico típico, puesto que el punto de discusión entre los estudiosos consiste realmente en saber si la sangre representa la unidad de un clan, y su intercambio, el medio por el cual un extraño entra a formar parte de una relación psicofísica de parentesco con los hombres del clan de su hermano de sangre o si la sangre crea simplemente una unión mágica entre ellos. También, entre aquellos que consideran que la sangre crea simplemente una unión mágica, existe una diferencia de opinión acerca de la manera por la que se forma dicho lazo, bien a través de la naturaleza sagrada de la misma sangre o debido a la creencia de que habiendo formado parte alguna vez de un hombre continúa formando parte de él aunque esté separada, o bien que la sangre no es más que el vehículo de una maldición condicional. Deseo atraer particularmente la atención sobre el hecho de que la sangre es una sustancia mágica cuando figura en este rito y que tiene una marcada diferencia sociológica con la san-

gre común, de la misma forma que una piedra colocada en la unión de dos ramas de un árbol para evitar que el sol se ponga deja de ser una piedra corriente y se convierte en un artefacto ritual.

En cada ceremonia mágica las sanciones adquieren fuerza si el rito completo se ha llevado a cabo de la forma apropiada. Cada participante debe beber la sangre del otro, y lo debe hacer de una forma tradicional, mientras se pronuncian las palabras convenientes. Si el rito se realiza de acuerdo con la costumbres, es válido, sus obligaciones son ineludibles y sus sanciones son operativas; pero si no se lleva a cabo correctamente, no tiene ninguna efectividad. Debido al hecho de que no se observan tabús preliminares al intercambio de sangre y que la extrema flexibilidad del ceremonial zande permite una amplia variación en el rito y en el conjuro, la única circunstancia que invalida el pacto es que uno de los participantes se niegue a beber la sangre del otro. Puede parecer imposible que una cosa así ocurra, y supongo que jamás ha sucedido entre los mismos azande, pero una omisión de esta clase puede darse cuando un zande cambia su sangre con un extranjero y no tiene intención de cumplir con las obligaciones inherentes, pero desea obtener algunos privilegios del individuo en cuestión o conducirle a un falso sentido de seguridad. En una situación como ésta el zande no tiene reservas mentales, que no le beneficiarían en nada si hubiera ya bebido la sangre de su compañero, sino que omite beberla y convierte el conjuro en una palabrería sin valor, puesto que éste no tiene significado por sí solo y actúa únicamente a través de la sangre. Conozco un solo caso de un hombre que haya engañado de esta manera, pero me dijeron que no había sido el único. Un príncipe zande realizó la ceremonia de hermandad de sangre con un *mamur* (oficial egipcio o sudanés) hacia el que era muy hostil. Cuando la madera de *banga* es el medio utilizado para beber la sangre es corriente que antes de ponerla en la boca se rompa en dos trozos, llevando a la boca la mitad empapada en sangre y dejando caer al suelo la parte que se tenía entre los dedos. En aquella ocasión el príncipe dejó caer al suelo el trozo ensangrentado y masticó el resto. Como no había consumido la sangre del otro par-

ticipante, ninguna de las obligaciones de la institución tenían fuerza sobre él y se sentía totalmente libre para actuar en contra de los intereses del *mamur*, cosa que no dejó de hacer. Para que el contrato sea válido es absolutamente esencial que cada participante trague la sangre del otro. Las palabras exactas y precisas tienen poca importancia; lo fundamental es la acción llevada a cabo hasta que la sangre de cada uno esté en el estómago del otro. En una de las ocasiones en que observé la ceremonia, uno de los participantes, al coger del suelo unos cacahuetes que se habían empapado en su sangre y que estaban al lado de los que tenían la del otro, ingirió su propia sangre por equivocación. Esto sucedió de forma inadvertida y los presentes se rieron. Nadie le dio importancia a la confusión, que al momento fue rectificada mojando nuevas semillas en sangre.

Pero una vez que se ha realizado la ceremonia y el estómago contiene la sangre del hermano, las sanciones del pacto surten efecto automáticamente, sin que la otra parte tenga que hacerlas valer. La ceremonia de alianza comienza con lo que Westermarck llama una «maldición condicional». Por ejemplo, si tienes relaciones con la mujer de tu hermano de sangre, la sangre actuará por sí misma para destruirte y destruir a tus parientes, aunque tu hermano de sangre ignore todavía la falta. Tus parientes y tú moriréis *be kure*, por la sangre. Los azande dicen que la sangre baja al estómago [15] de un individuo y desde allí ve todo lo que hace, y cuando alguien traiciona a su hermano de sangre se venga por sí misma. La sangre sabe exactamente qué es lo que se requiere del hermano, porque ha oído la apelación hecha al ser absorbida. «La sangre oye como el *benge*», dice la gente, y éste es el mayor elogio que un zande puede decir por sus atenciones y cuidados. En el caso de alguna desgracia no siempre es posible, sin consultar primero a los oráculos, saber si un hombre sufre de la venganza de la sangre o de alguna otra causa, como brujería y magia maléfica. Es muy corriente que se piense que las desgracias se deben

[15] Es difícil decidir por qué piensan que permanece en el estómago o reside en cualquier otra parte del cuerpo. Creo que el zande no se siente seguro acerca de su localización; solamente sabe que está en alguna parte dentro de su hermano de sangre.

a la venganza terrible que la sangre toma sobre una familia por la rotura de una de las obligaciones del pacto. La acción de la sangre difiere de la de la brujería o magia en que no ataca a un solo individuo, sino a su familia o linaje. Así, cuando varios miembros de una misma familia sufren desgracias consecutivas y cuando ocurren varias muertes en ella casi simultáneamente la gente dice: «Seguramente es la sangre que está persiguiéndoles.» Daré un ejemplo a este respecto. Había un hombre llamado Gbitarangba, que era uno de mis vecinos más cercanos, quien, siendo todavía un niño, fue mutilado por haber hecho insinuaciones a la mujer de otro individuo. El negaba que fuera culpable de la ofensa, pero tanto si era verdadera o no su negativa no había duda de que la mutilación se había llevado a cabo con decisión y hasta con brutalidad. Como resultado, según lo que cuenta Gbitarangba, una serie de desgracias cayó sobre el marido y su familia. Sus hermanos e hijos murieron uno tras otro y él mismo murió sin dejar descendencia que llevara su nombre. Sufrió esas desgracias porque el clan de Gbitarangba estaba atado a su clan por lazos de sangre. No estoy seguro de las relaciones exactas de los dos hermanos de sangre originales con los protagonistas de la tragedia, pero ciertamente eran distantes. Indudablemente, la sangre tomó su revancha por existir la hermandad de sangre. En un caso como éste, cuando los parientes mueren uno tras otro, los supervivientes sospecharán que es la sangre la causante y dirigirán sus pensamientos a considerar quién de entre ellos puede haber realizado la injuria a su hermano de sangre, y luego preguntarán a los oráculos cuál es la ofensa que atrajo la venganza. Aunque se piense de la sangre que actúa por propia iniciativa, su acción está a veces reforzada por un rito especial. Un hombre ofendido por su hermano de sangre toma el pedazo de cuerda que retorció durante la ceremonia en el cabello del otro participante, y que guardó cuidadosamente, y le hace un nudo mientras pronuncia un conjuro a su sangre en el cuerpo de su hermano. Invoca a la sangre para que tome venganza de la ofensa y extermine a su hermano de sangre, a sus amigos y a sus parientes. Le cuenta qué ofensa ha sido cometida y la dirige a arrasar el clan de su hermano, contra

quien lanza un anatema que atraerá sobre él y sus parientes leopardos, leones, serpientes, el trueno, la disentería, la lepra, la justicia europea y toda una sucesión de males posibles. Mientras invoca a la sangre de esta manera retuerce la cuerda hasta convertirla en una pequeña bola que envuelve entre hojas y esconde en el tejado de su cabaña, donde de nuevo lleva a cabo un rito típicamente mágico con la sangre como agente. Se cree que la desgracia pronto se abatirá sobre el hermano de sangre que es objeto de tal rito y a quien los oráculos informarán de la causa de sus pérdidas o enfermedades. Se dice que acudirá entonces a su hermano de sangre agraviado, que será apaciguado con regalos y persuadido para entregar al enfermo *ziga kule,* un antídoto para la acción de la sangre, que consiste en una medicina cocinada en aceite, mientras se recita un conjuro, que debe comerse para que surta el efecto indicado. También bajará la bola de cuerda del tejado de su cabaña y la deshará mientras invoca a su sangre para que libere a su hermano. Todo el mundo puede recurrir a esta posibilidad adicional de la hermandad de sangre, aunque no conozco ningún caso particular en que se haya llevado a cabo. Una vez más hay que resaltar que la sangre es considerada como un agente mágico ordinario, puesto que, lo mismo que muchos hechizos zande, tiene su *ziga* o antídoto.

Además existe una sanción posterior, que es la opinión pública. El incumplimiento de las obligaciones de un pacto atrae sobre un individuo no sólo el castigo mágico, sino también la censura pública. Se convierte en objeto de desprecio para sus vecinos y vergüenza para sus parientes. Si, por ejemplo, un hombre viaja por un distrito lejano y pide hospitalidad a alguien del clan de su hermano de sangre, y le es negada, tal negativa avergüenza al hermano y a sus familiares, que se consideran responsables de la conducta de los demás miembros del clan. Otra importante sanción del pacto de sangre nace de la naturaleza recíproca de sus obligaciones. Si no cumples tus obligaciones hacia tu hermano de sangre, tampoco él las cumplirá contigo. Cuando se pide un servicio en nombre de la sangre, se sobreentiende que el hermano solicitará algo equivalente en el futuro. Así, ocurre que cada parte tiene una evaluación mental de

las diferentes maneras en que ha asistido al otro de vez en cuando y espera que la valoración del otro sea aproximada a la suya. Si su hermano es generoso, él será generoso; si es mezquino, él lo será también. La naturaleza recíproca de la hermandad de sangre provee de un sistema total de sanciones de cualquier forma que actúe. Los sistemas sociales invariablemente producen sus propias sanciones, dado su mecanismo de reciprocidad.

Estas obligaciones recíprocas que incumben a un individuo que ha realizado un pacto de sangre están claramente enunciadas en los conjuros citados. Un hombre debe actuar siempre como un amigo generoso hacia su hermano de sangre, le debe dar comida y cerveza cuando visita su casa; debe evitar hacer insinuaciones a su esposa; no debe negarle lanzas u otros presentes, de los que puede disponer si su hermano los solicita; debe prometerle la mano de su hija en matrimonio si no está ya casada; no debe hablar mal de su hermano de sangre al príncipe; debe prestarle asistencia en las peleas; hará todo lo posible para protegerle de la venganza o la justicia; le dará las cabezas de cualquier animal cazado si se las pide. Generalizando, un hombre debe prestar apoyo a su hermano de sangre cuando está en dificultades, especialmente si son problemas legales. Antiguamente, cuando un hombre era sorprendido en adulterio o acusado de muerte por brujería, era esencial para sus parientes reunir una cantidad suficiente de bienes para compensar inmediatamente al ofendido, o sería mutilado o ajusticiado. Mientras yacía atado en la corte del príncipe, sus parientes, parientes políticos y hermanos de sangre iban trayendo lanzas, que ponían a su lado, hasta que hubiera suficiente número para protegerle de una inminente ejecución. Esta era quizá la función principal de la hermandad de sangre en el pasado. Constituía una alianza suplementaria que podía sumarse a la prestada por su grupo de parentesco y parientes políticos en aquellas ocasiones en que la solidaridad y relaciones de sangre, como las podríamos llamar, y por matrimonio se ponían más de manifiesto. Cuando se habla de una alianza de sangre, un zande nunca deja de mencionar entre sus obligaciones más perentorias la de dar protección a un individuo caído en desgracia ante

el príncipe. Uno de los incentivos principales para realizar el pacto era tener un amigo en la corte que estuviera al tanto de los designios del príncipe. Dicha persona conocería, como miembro del círculo confidencial de cortesanos, la intención del príncipe de matar a su hermano de sangre o de entregarlo en manos de los vengadores. Era una obligación para él informar a su hermano del complot, pero sin traicionar abiertamente la confianza del jefe. Si podía mandaba aviso a la casa de su hermano de sangre, pero con frecuencia, cuando tenía noticias de la conjura, ya se encontraba el encartado camino de la corte para responder a la llamada del príncipe. En este caso, le advertiría haciéndole muecas o arañándole la mano al saludarle, para prevenirle y permitir que escapara antes de ser capturado. Otra obligación del hermano de sangre en el pasado era abrir los cadáveres de la familia de su hermano, si era llamado para ello, a fin de dilucidar si habían sido brujos o si se les había formulado una falsa acusación de brujería durante su vida. Ninguna de estas tres últimas obligaciones tienen actualidad, puesto que las ejecuciones sumarias no están ahora permitidas, y a un individuo se le da un amplio plazo para reunir bienes de desagravio, y a falta de éstos sufre solamente prisión y no mutilación o muerte. Tampoco se abren ya los cadáveres para descubrir la brujería.

Hay dos obligaciones más del pacto que mantienen actualmente toda su fuerza. Un hombre debe ayudar a cavar la sepultura de los miembros de la familia o linaje del hermano de sangre. No es tan primordial llevar a cabo esta tarea para los hermanos de sangre como para los parientes políticos, pero no por ello se consideran liberados de la obligación y pueden ser reprendidos si viven en las cercanías. Deben también prestar ayuda en la ceremonia fúnebre preparada por sus hermanos de sangre y traer lanzas para cambiarlas por cerveza con ellos. Aquí, de nuevo, lo que es una obligación esencial e ineludible para los parientes políticos es un acto de cortesía y buena voluntad para los hermanos de sangre.

Los deberes que he enumerado toman fuerza en ocasiones cuando condiciones sociales especiales ponen de manifiesto claramente la naturaleza del pacto. El contrato fun-

ciona de manera menos espectacular, pero más continua, en la rutina de la vida social. Un individuo come frecuentemente en casa de su hermano de sangre y es invitado a fiestas con cerveza. Cuando alguien mata a un animal grande, sus hermanos de sangre le piden que reparta con ellos la carne. Se realizan frecuentes visitas en las cuales son tratados como amigos favoritos y reciben la mejor hospitalidad que el dueño de la casa puede darles. No es raro que un hombre viva cerca de su hermano de sangre y tenga libre acceso a su casa, puesto que el peligro de adulterio está reducido al mínimo, dadas las circunstancias y sanciones del pacto. Ocasionalmente, un individuo puede depender considerablemente de su hermano de sangre debido a adversidades de la vida. Este era el caso del mutilado Gbitarangba, a quien antes he hecho referencia. No estaba en buenas relaciones con sus parientes, pero vivía con uno de sus hermanos de sangre, que le alimentaba y contribuía al mantenimiento de la casa, haciendo redes y cazando gallinas de Guinea. Además del hombre con el que vivía Gbitarangba, había cambiado sangre con otros vecinos y era siempre un invitado bien recibido en sus comidas. Estando físicamente impedido, había llegado a contraer alianzas de sangre con dos o tres hombres influyentes de la localidad que estaban capacitados para ayudarle por su influencia en la corte y por su autoridad en el poblado.

Una de las obligaciones fundamentales en los conjuros dirigidos a la sangre era la de entregar cualquier regalo pedido por un hermano de sangre, pero no se consideraba la posibilidad de que condujera a un expolio ilimitado. Me sorprendió que mi hermano de sangre no se aprovechara de mí como europeo para pedirme excesivos regalos y mi posible influencia política. Por el contrario, recibí en conjunto bastante más de lo que di durante el tiempo de nuestra hermandad. Entre los azande los hermanos de sangre no hacen peticiones poco razonables. La reciprocidad lo hace imposible, puesto que se espera que existirá un intercambio equilibrado de bienes.

IV

La norma de comportamiento entre hermanos de sangre es la intimidad y la igualdad. Una forma en que este comportamiento se expresa es mediante el insulto público de uno a otro, una costumbre corrientemente descrita por los etnólogos como «relaciones burlescas». Este no es lugar para discutir el peculiar problema sociológico planteado por esta costumbre, pero un breve ejemplo de la clase de insultos que se lanzan los hermanos de sangre puede ser útil.

Uno le gritará al otro: «¡Ay, amigo! ¡Así acaben con tu brujería! ¡Sois brujos vosotros, los del clan akalingo!» A lo cual replica el hermano de sangre: «¡Podrían atravesarte con una lanza! ¿Quién te ha dicho que somos brujos, amigo mío? Acabas de tomar por ahí una buena comida y ahora vienes con el estómago lleno a buscar pelea conmigo sin motivo. Es una mala broma, eres un astuto y odioso compañero.» A veces un hombre le gasta una broma a su hermano de sangre por medio de equívocos. Tengo un buen ejemplo de este tipo de broma en informes recogidos textualmente:

«A. "Mientras venías hacia aquí el hermano mayor de tu padre, que vive por allí, dicen que ha muerto de una caída."

B. "No lo creo, amigo mío; tienes un pobre sentido del humor."

A. "Muy bien; si no me crees, ve y compruébalo por ti mismo."

B. "De acuerdo; ahora voy."

Toma su lanza y se marcha caminando hasta la casa del hermano mayor de su padre; allí se encuentra a un niño y le pregunta: "Niño, mi hermano de sangre dice que el padre ha muerto; ¿es verdad?" El niño replica: "¿Quién está difundiendo esa mentira? Si extiende esos rumores quizá sea él quien salga perjudicado."

Entra a ver al hermano mayor de su padre y le dice: "Padre, he venido a verte, pues aquel individuo de allá abajo, aquel hermano de sangre mío, dijo ayer que habías muerto."

A lo cual el anciano replica bastante ofendido: "¡Hum! ¿Así que cuando oíste eso lo creíste, no? Ese individuo es un estúpido por gastar tales bromas. Si te cuenta algo, sim-

plemente contesta: ¿es así realmente? Ahora, hijo mío, ¿cuál es el motivo que podría haberme causado la muerte, eh? ¡Entonces! Si yo estuviera grave, ¿no habría mandado tu hermano mayor a buscarte e implorarte que vinieras y vieras el daño que sufría tu padre? Burlas de esta clase no son buenas, hijo mío; si no conoces perfectamente tales bromas, caminas sobre el fuego."

Esto es lo que dicen ahora sobre las bromas de esta clase: si alguien con quien tienes relaciones burlescas viene con cara triste a contarte alguna historia de tus parientes, tal como: "¿no sabes que tu familiar ha muerto?", debes tener cuidado que no te engañen. Está bromeando al decir que tu pariente ha muerto y no te debes dejar atrapar. Las burlas de la sangre, dicen, son mentiras odiosas.

Luego, cuando se encuentran de nuevo en un sendero, le dice: "¡Ah!, amigo, me jugaste una mala pasada. Tuve que andar una gran distancia. Amigo, alguien debería atravesarte con la lanza." El hombre que llevó a cabo la jugarreta estalla en carcajadas y dice: "¡Jo, jo, jo!, así que, amigo, ¡ja, jo, ja, jo!, ¿no estaba muerto después de todo? ¡Ah!, mientras tú estabas con tu otro padre no has oído mis últimas noticias: ese padre tuyo que vive bastante cerca de aquí ha sido mordido por una serpiente. Vi a su hija, la niña, gimiendo con el lamento de la muerte, *buba zoga re ooo, ako buba te, ako buba te.*"

El hombre que había sido burlado replica: "¡Ah, amigo mío!, ¡mi hermano de sangre!, ¿por qué no puedes decir la verdad?" Estalla en carcajadas y continúa su camino riéndose alegremente.»

Como el comportamiento entre hermanos de sangre se extiende a los miembros de sus clanes, en la forma expuesta más arriba, una relación burlesca puede establecerse entre dos clanes, que de este modo se insultan entre sí impunemente. No creo que este hecho sea corriente en el territorio zande, pero ocurre a veces, como por ejemplo entre los abauro y los abangombi, los akalingo y los agiti y en uno o dos casos más, quienes bromean de esta manera sin que se considere ofensivo para ninguna de las dos partes; es una relación que se dice ha nacido de la hermandad de sangre entre miembros de dos clanes.

V

El modo de comportamiento entre dos hermanos de sangre se extiende, como el término *bakuremi*, que simboliza la relación, a todos los miembros del clan. En teoría, un hombre tiene las mismas obligaciones hacia los miembros del clan de su hermano de sangre que hacia éste, pero en la práctica difieren cualitativamente. La forma de obligatoriedad es extensiva, pero su contenido se debilita progresivamente conforme se amplía. El principio zande es que todos los hombres del clan del *bakuremi*, mi hermano de sangre, son *abakuremi*, mis hermanos de sangre, pero se sobreentiende que las obligaciones explícitas en el conjuro se aplican con menos fuerza a medida que los individuos se alejan progresivamente en la genealogía del participante en el pacto. Sus hermanos e hijos son casi equivalentes al mismo participante, pero los individuos distantes en el clan apenas reciben reconocimiento.

Ningún zande explicaría la extensión de las obligaciones en la forma que yo lo he hecho, puesto que es un dogma el que todos los miembros del clan de tu hermano de sangre son equivalentes a tu mismo hermano de sangre, y cuando les llamé la atención sobre el hecho de que, a pesar de lo que decían, la gente no trataba a los miembros del clan de un hermano de sangre como al que ha participado directamente en el pacto, defendían el dogma asegurando que desde la ocupación europea la gente no llevaba a cabo su obligación tan concienzudamente como tenían por costumbre. Decían que en el pasado a nadie se le hubiera ocurrido negar la misma ayuda y hospitalidad a un miembro del clan de su hermano de sangre que a éste mismo. Sin embargo, la impresión que formé fue que tal afirmación era en gran parte ficticia y que aunque la gente podía dar hospitalidad ocasional a los hombres del clan del hermano de sangre difícilmente esperaban que se les pidiera un regalo o servicio de alguna importancia, a menos que la relación fuera muy estrecha. Hay que tener presente que los clanes zande no son grupos localizados cohesivamente, sino que están dispersos y perdidos por la totalidad del territorio. En consecuencia, los hombres del clan de un hermano de

sangre con los que se entra en contacto en circunstancias normales son los que viven en la vecindad y están, por tanto, bastante relacionados entre sí. El zande no tiene una noción completa de la amplitud de las relaciones de su hermano de sangre, puesto que no conoce a la totalidad de los individuos de ese clan, ni los clanes con los que sus compañeros de clan han realizado pactos de hermandad. Si uno fuera capaz de hacer una revisión completa de la sociedad zande se podría encontrar con que todo el mundo estaba remotamente unido por lazos de sangre. Pero cuando los azande hablan de sus clanes quieren decir realmente su grupo de parentesco más próximo o aquellas gentes del clan que viven en su inmediata vecindad y con los cuales mantienen frecuente contacto. El clan funciona como pequeños segmentos. Un individuo conoce los clanes de sus propios hermanos de sangre y los clanes con los que sus padres, abuelos, tíos y hermanos han realizado intercambio de sangre, y actúa hacia los componentes de esos clanes como si fueran hermanos de sangre, en tanto en cuanto pertenezcan a su ámbito social; es decir, da un tratamiento preferencial a los más cercanos parientes de los participantes en los ritos. En cualquier caso, existe siempre una diferencia entre los lazos que unen a los protagonistas reales de un pacto de sangre y los que unen a sus respectivos grupos de parentesco. Las obligaciones recíprocas que caracterizan a los primeros operan de forma atenuada en el segundo caso. Las formas de comportamiento hacia un hermano se extienden con vitalidad decreciente hacia los miembros más distantes de su propio clan y generación; así, cuando el patrón de comportamiento entre hermanos de sangre se extiende al clan, se convierte en una relación cada vez menos funcional y cada vez más formalista. En tres o cuatro generaciones todo recuerdo del pacto tiende a desaparecer y pierde el primitivo significado. Finalmente, se llegará a olvidar por completo.

Las obligaciones de la hermandad de sangre también comprometen en algún grado a los parientes del clan de la madre. En los conjuros se oyen las admoniciones a la sangre para destruir no sólo a los miembros del clan de un hermano de sangre que no cumpla sus deberes, sino

también «madres, hermanas mayores de la madre y los hermanos de la madre», y así sucesivamente. Esas personas están incluidas en el círculo en el cual las sanciones del pacto son operativas. Me contaron que un hombre no cambia sangre con un miembro del clan de su tío materno ni con uno del clan de su abuelo materno, ni de su abuela, porque esta gente pertenecía a su grupo de parentesco. Debo añadir que en la ocasión en que yo mismo participé en el rito, la sangre del príncipe que fue mi compañero estuvo conjurada por un pariente de su madre.

A veces ocurre que se observan flagrantes incumplimientos de las obligaciones de una hermandad de sangre. Encontré un caso en el que un hombre cometía adulterio con la esposa de su hermano de sangre y conocí a otro que trató también de hacerlo. Pero ambas situaciones son indudablemente raras, aunque menos excepcionales hoy en día que en tiempos pasados. La gente está muy atemorizada por las consecuencias derivadas del incumplimiento de sus obligaciones y constantemente se oye a los azande recordar que «la sangre no es una broma; es una cuestión muy seria». Un individuo no hace a la ligera una alianza. Según mi experiencia, todos tienen las mejores intenciones de cumplir adecuadamente sus deberes al respecto. No hace mucho, no obstante, empecé a observar que el zande trata con frecuencia de evitar cumplir con sus obligaciones hacia su hermano de sangre si las encuentra molestas, de la misma forma que trata de rehuir las obligaciones hacia sus parientes y otras personas para con los cuales se supone que debe actuar en cierta forma. Al tiempo proclama enérgicamente su buena voluntad. Deliberadamente no incumpliría el pacto, pero la idea de reciprocidad sobre la que está basado le da un amplio margen para la protesta y para negar los regalos de la misma forma que ha hecho el otro participante. En este sentido, la hermandad de sangre muestra el mismo egoísmo hacia las obligaciones sociales, característico de las relaciones y asociaciones en las sociedades humanas. No hay duda del sentimiento general de los azande de que actualmente no se respeta la hermandad de sangre como se solía hacer antes de la ocupación europea. Todos los azande con los que he hablado sobre la hermandad de sangre

deploraron únicamente la decadencia de esta institución. Decían que el intercambio de sangre en el pasado creaba un pacto que era considerado sagrado por ambos participantes y sus grupos de parentesco, mientras que hoy la gente no mantiene con seriedad sus obligaciones por mucho tiempo. Necesariamente se dan cuenta que la sangre no destruye inevitablemente al individuo que traiciona un pacto, como sucedía antes. Como en otras facetas de su vida, la costumbre ha decaído y la hermandad de sangre está perdiendo lentamente su fuerza moral. No debemos atribuir este fenómeno de desintegración social, como se hace con frecuencia, solamente a las influencias negativas y destructoras del hombre blanco y su cultura. Sólo puede ser entendido si lo consideramos como un proceso de cambio social. La intrusión europea ha creado nuevas condiciones a las que la cultura zande se está autoadaptando. La adaptación se realiza en su mayor parte por la decadencia y desaparición de antiguos procesos sociales que ya no tienen función, así como por la aparición y desarrollo de otros nuevos. La mayoría de las obligaciones de la hermandad de sangre se han dejado de aplicar bajo las actuales condiciones. La gente ya no necesita protección contra los príncipes, vengadores o extranjeros. El dinero y los inicios del comercio permiten a los azande abandonar los complicados medios para la obtención de bienes a través de los cauces de la hermandad de sangre. El matrimonio no presenta ahora las viejas dificultades para aquellos que no están respaldados por un grupo de parentesco o alguna otra forma de relación social, tales como la hermandad de sangre o el favor político. La hermandad de sangre se atrofia conforme deja de cumplir sus más importantes acciones sociales y se convierte cada vez más en un mero y formal reconocimiento de amistad entre dos individuos.

VI

La hermandad de sangre ha sido durante mucho tiempo materia de entusiasta investigación y debate. Vastos ejércitos de hechos, reclutados en los campos de la prehistoria,

en el folklore europeo contemporáneo, en la literatura clásica y bíblica y en los relatos de tribus salvajes han sido congregados para la lucha. Estos mercenarios ejércitos de datos están listos para servir a un estudioso hoy y a su oponente mañana. Muchas de las controversias englobaban cuestiones que no tocaban directamente la institución de la hermandad de sangre y planteaban problemas que no podían ser dilucidados por medio de la investigación, pero, en la medida en que pueden ser comprobados con nuestro restringido número de datos, debemos decidir lo más brevemente posible acerca de la relevancia y validez de las principales teorías propuestas para el conocimiento de la hermandad de sangre en sociedades primitivas.

El principal punto de controversia ha sido la naturaleza del lazo que une a los hermanos de sangre, si constituye un lazo de verdadero parentesco o si está basado en principios homeopáticos de magia o en el mecanismo del hechizo, e igualmente si está formado por un cambio del *status* o por un simple contrato. Una cuestión subsidiaria es si se trata de una alianza colectiva entre grupos o un pacto personal entre individuos.

Robertson Smith [16] argumenta de la siguiente manera: *a)* No existe parentesco sin comunidad de sangre. *b)* No existen obligaciones en sociedades primitivas, excepto las derivadas del parentesco. *c)* Por lo tanto, cualquiera que desee entrar en una relación social recíproca con otro que no pertenece a su grupo de parentesco natural, lo puede hacer solamente mediante la creación de un parentesco artificial. *d)* Puesto que el parentesco está basado en la comunidad de sangre, sólo se puede crear artificialmente de una manera: cada uno de los dos individuos debe llevar la sangre del otro. Como los clanes forman unidades indiferenciadas, los lazos entre los participantes son a la vez colectivos entre sus respectivos clanes.

En la teoría de Robertson Smith, el dios o el fetiche participa igualmente en el pacto, y el argumento antes expuesto lo relaciona con otro fenómeno social denominado sacrifi-

[16] W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, edit. por S. A. Cook, 1903, *passim*.

cio y totemismo, pero este aspecto no puede ser tratado aquí, puesto que sólo queremos comprobar sus ideas acerca del pacto de sangre con respecto a las prácticas zande. Davy [17] llega a una conclusión en la línea de los argumentos de Robertson Smith. *e)* Puesto que las alianzas en las comunidades primitivas sólo las puede realizar un hombre que entra en relaciones de parentesco con otro, podemos decir que los lazos derivados del contrato son asimilados a uniones de parentesco, es decir, el contrato es solamente posible a través de un cambio de *status*. La relación contractual entre hermanos de sangre imita el *status* de parentesco.

Frazer [18] ha discutido los caracteres de la hermandad de sangre a partir de una extensa gama de datos similares. La hermandad de sangre es un lazo creado por hombres que quieren instituir una forma de contrato. Deriva de las nociones residuales acerca de la naturaleza de las sustancias. Estas creencias elementales en la magia homeopática suponen que al absorber parte de un hombre se absorben sus cualidades físicas, morales e intelectuales y, asimismo, que el destino de uno de los participantes se identifica con el del otro. Davy acepta la interpretación de Frazer como complementaria de la establecida por Robertson Smith, puesto que, de acuerdo con Frazer, el intercambio de sangre es sólo una aplicación de la magia homeopática, y el parentesco está basado en una idea similar de unidad física y mística. De todas formas, Davy no admite que el intercambio de sangre sólo se pueda comprender en términos de magia homeopática, ya que considera que los lazos de la hermandad de sangre son de la misma naturaleza que las uniones, más fundamentales, religiosas y sociales que agrupan a la familia y al clan.

Westermarck [19] se opone enérgicamente a la teoría de Robertson Smith y de sus colegas. Mantiene que este punto

[17] *La Foi Jurée*, 1922, especialmente el capítulo I. SIDNEY HARTLAND, *The Legend of Perseus*, 1894-6, vol. II, pp. 237-58. Tiene la misma visión que Robertson Smith.

[18] *The Golden Bough: Taboo and the Perils of the Soul*, 3.ª ed., 1911, página 130, y *Spirits of the Corn and of the Wild*, 1912, vol. II, cap. XII.

[19] *The Origin and Development of Moral Ideas*, 1908, vol. II, pp. 206-9.

de vista supone que miembros del mismo clan se consideran a sí mismos como literalmente consanguíneos, como unidad fisiológica a la par que unidad social, y los critica por encontrar en el intercambio una simple y artificial transfusión de sangre. En opinión de Westermarck, el elemento realmente importante en la hermandad de sangre es el conjuro que se pronuncia sobre los participantes, pues considera a la sangre un mero vehículo apropiado para el hechizo [20].

Los datos que tenemos de la sociedad zande apoyan preferentemente las consideraciones de Westermarck antes que las de Robertson Smith y Davy. No creo que ninguno de los argumentos de Smith se cumplan entre los azande. Múltiples obligaciones sociales existen fuera de los lazos de parentesco. Los azande no consideran el parentesco como consanguinidad y tampoco existe la idea de la creación de unos lazos artificiales de parentesco por transfusión de sangre. No puedo recordar ni una sola ocasión durante mi estancia en territorio zande en que oyera hablar de parentesco en términos de sangre. Un zande piensa en su clan más en términos de función social que como afinidad biológica. Es absolutamente cierto que un hombre no cambiará sangre con un miembro de su clan, pero nunca se me dio como explicación de este comportamiento el que fueran de la misma sangre, sino que eran parientes, es decir, que ya estaban atados entre sí por los lazos sociales del parentesco. Si parentesco y comunidad de sangre fueran sinónimos en el pensamiento zande, su modo de establecer la descendencia sería matrilineal, puesto que un niño, dicen ellos, está formado con la sangre de la madre.

Ningún zande considera a un hermano de sangre como miembro de su clan. La idea de que un individuo por beber la sangre de su hermano entra a formar parte del clan de éste es ajena a los azande, e incluso no existe identificación social entre hermanos de clan y hermanos de sangre. Es

[20] La «teoría de parentesco» de la hermandad de sangre está debilitada por un estudio comparativo de ritos en los cuales se crea una hermandad artificial, ya que en muchos de éstos no se hace uso de la sangre. Para una prueba más evidente, ver P. J. HAMILTON-GRIERSON, art. «Brotherhood (Artificial)», en *Hastings' Encyclopedia of Religion and Ethics*, 1909.

verdad que la mayoría de las obligaciones de la hermandad de sangre son iguales a las fraternas, pero me parece que esto se debe no a una asimilación, a través de la idea de identificación social, de nuevos lazos basados en contratos, en contraposición a los antiguos establecidos sobre el nacimiento, sino simplemente a lo que se podría llamar la lógica de las situaciones sociales. Existe un limitado número de formas en las que los individuos se ayudan los unos a los otros, y como éstas son en la sociedad zande principalmente funciones de parentesco, es obvio que cualquier pacto de asistencia mutua parezca que duplica muchas de esas funciones. Pero las obligaciones de la hermandad de sangre incluyen un comportamiento que se opone directamente a los patrones del que se observa entre parientes. Así, como ya he mencionado, un hermano de sangre debe ayudar a los parientes políticos a enterrar a los miembros fallecidos del clan con el que haya cambiado sangre y en el cual hubieran contraído matrimonio. El grupo de parentesco del muerto no toma parte en la acción de cavar la sepultura y se abstiene de transportar el cadáver. En el intercambio ritual, durante los festejos mortuorios, los hermanos de sangre y parientes políticos se reúnen y cambian objetos con el grupo de parentesco. En esta ocasión, este último no puede intercambiar bienes entre sí. Es un hermano de sangre el que abre el cadáver para observar si existe brujería. Ningún pariente puede llevar a cabo esta ceremonia.

Otra diferencia decisiva entre fraternidad y hermandad de sangre es el hecho de que los hermanos forman categorías, mientras que los hermanos de sangre están en igualdad absoluta. Un hombre no es simplemente «hermano» para otro, sino que es o bien «hermano mayor» o bien «hermano menor», y el más joven casi siempre debe respeto al de más edad. Las diferencias entre hermanos se caracterizan con frecuencia por matices jerárquicos. Hemos visto, por otro lado, cómo los hermanos de sangre tienen un *status* de igualdad y se tratan unos a otros con una familiaridad abierta, a pesar de las barreras normales de la etiqueta que las costumbres zande levantan entre los miembros de la sociedad. El modelo de comportamiento entre un

hombre y su hermano es incompatible con el que existe entre él y su hermano de sangre. No se puede ser pariente y hermano de sangre a la vez. Hemos visto, de todas formas, que las sanciones de un pacto engloban también a los miembros del grupo de parentesco de la madre, lo cual se opone directamente a la teoría del clan. No existe, pues, una identificación de funciones sociales entre hermanos de sangre y hombres del clan, como tampoco existe identidad biológica debido a la comunidad de sangre. Un individuo no toma ninguno de los títulos del clan al intercambiar la sangre, ni adopta el nombre del clan de su hermano de sangre ni su tótem. Si, por algún motivo, llega a ser miembro del clan de su hermano de sangre estará sujeto a sus reglas de exogamia; sin embargo, hemos visto que, por el contrario, se considera muy recomendable para un hombre el casarse con la hermana o con la hija de su hermano de sangre. Nadie puede negar que las obligaciones de la hermandad de sangre están matizadas por las del parentesco y de la familia, puesto que todos los grupos humanos están profundamente afectados por el hecho de que el individuo nace y crece en su familia y que sus actitudes sociales principales hacia ella y el grupo de parentesco están definidas antes de que forme parte de asociaciones de adultos, o establezca nuevos patrones de comportamiento para con aquellas personas con las que no está emparentado, tales como príncipes o parientes políticos, pero ésta es una noción muy diferente de la idea de que un hermano de sangre cambie su *status* a fin de ser considerado como pariente por el individuo con el que realizó el pacto y por los miembros de su clan.

De hecho es bastante común entre los azande contrastar hermandad de sangre con parentesco, ensalzando la primera en comparación con el segundo. Dicen que un hermano de sangre es mucho mejor amigo que un verdadero hermano; no cometerá adulterio con la mujer de uno ni rehusará prestar ayuda en caso de necesidad, mientras que los hermanos auténticos tratan siempre de seducir a sus cuñadas y de escapar a la obligación de prestar asistencia cuando se encuentran en dificultades. Pero afirmaciones de esta índole no significan realmente que el sentimiento hacia los

hermanos de sangre es más fuerte que hacia la familia y el grupo de parentesco. La aparente discrepancia entre lo que los azande acostumbran a decir y lo que piensan y hacen realmente surge probablemente de la naturaleza compulsiva de los sentimientos familiares y de parentesco, de la universalidad, aunque estén poco definidas, y del peculiar carácter psicológico de sus sanciones. Tal situación tiene que contrastar con las relaciones establecidas por medio de la hermandad de sangre, con la serie de obligaciones bien definidas y detalladas una tras otra en los conjuros; con sus sanciones mágicas y directas, destructoras para el otro grupo que toma parte en el pacto; con el convenio que regula el intercambio equilibrado de regalos y servicios, y con el rito mágico básico que no tiene sus raíces en el lento proceso de acondicionamiento de los sentimientos en la infancia, que forma y explica los que más tarde se manifiestan en el parentesco. Ciertamente, el rito puede dar reconocimiento social a cualquier fuerte amistad ya existente entre dos individuos, pero los azande saben tan bien como nosotros que la amistad y el parentesco son mundos aparte. Los amigos cambian cuando los contactos se debilitan, o diferentes intereses les conducen por distintos caminos o cuando las reyertas les separan, pero el parentesco resiste pertinazmente la distancia, las divergencias ocupacionales y las disputas con una elasticidad que les es propia. La base fundamental del parentesco es el sentimiento que se expresa y vivifica en las obligaciones sociales. La base fundamental de la hermandad de sangre es el contrato. Mis obligaciones hacia mi hermano de sangre me vinculan más directamente que las que tengo hacia mi verdadero hermano y puedo eludirlas con mayor facilidad con este último que con el primero. No obstante, a pesar de este carácter, son también más limitadas. Finalmente, la hermandad de sangre es un contrato en el que dos hombres se ligan de mutuo acuerdo; los hermanos reales forman parte de la circunstancia en la que los hombres nacen sin que medie acto alguno de su voluntad.

En mi opinión, argumentar que los parientes son gente que tiene la misma sangre y que cualquiera que la beba pasa a ser en algún sentido uno de ellos puede ser, al menos

en lo que se refiere a la sociedad zande, una interpretación de los hechos por el hombre blanco basada en su forma de pensar acerca del parentesco, principalmente en términos de relaciones de sangre. Este punto de vista tampoco tiene en cuenta la diferencia esencial entre los lazos sociales que unen a un hombre con su hermano y los que le unen a su hermano de sangre. El individuo está ligado a este último no porque haya pasado a ser miembro de su grupo de parentesco al beber su sangre, sino porque precisamente ésta es una sustancia mágica concreta impregnada con un conjuro que da forma a una «maldición condicional». Está obligado a asistirle no porque existan motivos derivados de las obligaciones del parentesco, sino porque si no lo hace su sangre puede matarle en virtud de un mágico poder. Un individuo no llegará a ser hermano de sangre de otro por afinidad lingüística, por relaciones biológicas, por *status* social o por la naturaleza de las sanciones sociales que están detrás de sus obligaciones hacia él. Lo será por medio de vínculos mágicos que implicarán un conjunto especial de deberes, a veces los mismos, pero con frecuencia diferentes, o incluso opuestos a los del parentesco y respaldados por una sanción mágica del tipo de la «maldición condicional». Si se busca una razón para explicar la extensión del patrón de comportamiento entre hermanos de sangre a los miembros de sus respectivos clanes, debemos investigar en la naturaleza sociológica de esas obligaciones recíprocas en las cuales se ven implicados necesariamente los grupos de parentesco.

Se desprende de mi descripción del rito de institución de la hermandad de sangre que es un típico mecanismo mágico. Es imposible, sin embargo, aceptar la interpretación de Frazer, puesto que los azande no sostienen que al absorber la sangre de un hombre se absorban sus cualidades físicas y morales. Por lo que yo conozco, la sangre no tiene propiedades mágicas en la cultura zande y no se piensa que posea un poder mágico *per se*. De la misma manera que no se puede decir que los cientos de árboles y yerbas que los azande utilizan como medicinas tengan valor mágico cuando crecen en el bosque. Los nativos hacen derivar este valor de la forma en que los hombres los usan en situaciones

rituales. En general, la explicación de Westermarck parece comprender los hechos zande mejor que cualquier otra, aunque no estoy enteramente de acuerdo con la importancia que concede al elemento verbal en la magia. La sangre no es simplemente un vehículo para el conjuro o la maldición condicional. La sangre por sí misma es «la medicina», el elemento material en el complejo mágico, y lo llega a ser a través de su asociación con el conjuro y el rito. La acción social de la magia no es siempre evidente en los relatos de los pueblos primitivos y se puede subrayar que en muchas instituciones el lazo básico de unión entre los miembros es de verdadero carácter mágico. La hermandad de sangre zande es un ejemplo de este tipo de acción social.

8. TEOLOGIA ZANDE *

I

No hay tema en antropología social que acumule opiniones tan controvertidas como el de la teología primitiva. No es sorprendente encontrar discrepancias entre los estudiosos de las religiones comparadas acerca del significado de los hechos registrados por los investigadores en el campo, pero todavía es más frecuente la falta completa de unanimidad entre estos mismos investigadores sobre aspectos diferentes de lo primitivo en el mismo terreno etnográfico. Los azande de la divisoria Nilo-Congo son un caso concreto a este respecto. Antiguos viajeros como Schweinfurth y Junker nos ofrecen muy poca información acerca de sus ideas religiosas, y uno de los hombres que ha tenido un contacto más largo y más íntimo con ese pueblo, el coronel Bertrand, señala a Mbori como héroe cultural de la mitología zande, lo mismo que Ture, en torno al cual hay una serie de entretenidos relatos que se les cuentan a los niños, sentados alrededor del fuego [1]. El mayor Larken nos informa que «*Mbali*, la deidad, el creador de todas las cosas buenas y malas, parece ser un espíritu omnipresente cuya residencia se supone que está en el nacimiento de los arroyos que surgen en las oscuras barrancas cubiertas de hierba, o bien en los grandes árboles que crecen en tales lugares. La buena o mala fortuna solamente proviene de él. No se le atribuye ningún sentido moral. No le complace la práctica del bien, ni le enojan las malas acciones. Es una providencia ciega, un dios del azar glorificado» [2]. Por otro

* Artículo escrito en 1936.

[1] Coronel Bertrand, A. F., en *Azande*, por CALONNE-BEAUFAICT, A. DE, 1921, p. 172.

[2] Mayor LARKEN, P. M., «An Account of the Zande», *Sudan Notes and Records*, vol. IX, 1926, p. 42.

lado, monseñor Lagae [3] y el capitán Philipps [4] presentan un dios personal, igualmente creador y padre, juez universal del que emana toda moral y al que los hombres ruegan con humildad y fe.

Hutereau no menciona a ningún ser supremo de los azande. Posiblemente habrá que descubrir sus opiniones sobre Mbori en sus escritos sobre los malos espíritus llamados *Bali:* «Certains défunts deviennent *Bali* ou *Engese Ingisi,* parcourent les plaines ou les forêts la nuit et s'attaquent aux personnes isolées. D'après les indigènes le *Bali* est visible pendant un instant pour la personne qu'il guette, il a l'aspect d'une être humain recouvert d'une peau de poisson» * [5].

Esta diversidad de opiniones no puede ser totalmente debida a las convicciones religiosas, o a la falta de ellas, sino que debe también atribuirse al amorfo e indefinido carácter de los mismos hechos, que permiten una selección emocional e intelectual por parte de los observadores. Las nociones zande acerca de un ser supremo, expresadas a través de un ritual organizado, han contribuido a la aparición de tal cantidad de interpretaciones diferentes. Aquí radica precisamente la mayor dificultad para obtener una panorámica sistemática de las ideas zande sobre el ser supremo. No hay santuarios ni otras pruebas materiales de culto, y sólo se conoce una sencilla ceremonia pública asociada con su nombre, que se realiza en raras ocasiones; las rogativas tienen la forma de oraciones individuales y privadas con expresiones más o menos estereotipadas; y acerca de él sólo existe un mito. Los observadores han logrado, no obstante, juiciosas interpretaciones de tan escasas pruebas, pero al apoyarlas en los comentarios de los nativos, y en

* La traducción de esta cita, en la pág. 265.

[3] Monseñor Lagae, *Les Azande,* 1926. A este libro se refieren las citas que se reproducen más adelante, así como el número de la página. Su artículo anterior, «Notes sur les êtres suprasensibles chez les Azande», Congo, 1921, fue incorporado a *Les Azande.*

[4] Capitán J. E. T. Philipps, M. C., «Observations on some Aspects of Religion among the Azande ("Niam-Niam") of Equatorial Africa», *J. R. A. I.,* 1926. También en este caso los números entre paréntesis después de las citas del capitán Philipps se refieren a este artículo.

[5] Hutereau, A., *Notes sur la Vie Familiale et Juridique de Quelques Populations du Congo Belge,* 1909, p. 23.

ausencia de un cuerpo coherente de doctrinas, son con frecuencia oscuras y contradictorias. Todo lo que puedo aportar en este trabajo es la descripción y el comentario de las diferentes situaciones en las cuales los azande actúan con relación a Mbori y mostrar también cómo sus ideas acerca de él se asocian con otras nociones contenidas en su cultura. Si mis relatos y los de mis colegas parecen a veces inconexos y nuestras interpretaciones vagas se debe, al menos en parte, a la pobreza del ritual organizado y a la ausencia de un dogma explícito.

Al hablar de Mbori le he denominado frecuentemente «ser supremo», pero quiero aclarar que lo he hecho en principio sin prejuicios en cuanto a la conclusión que pueda obtenerse de sus representaciones en la mentalidad zande. Debo advertir al mismo tiempo que no puedo estar totalmente de acuerdo con la descripción que hace Lagae de la teología zande y apresurarme a añadir que éste es el único punto importante en el libro de Lagae sobre el que pienso que es necesario polemizar; tengo un gran respeto por su exactitud y cuidado al tratar cualquier clase de hechos y rindo homenaje a mi distinguido predecesor en el estudio de la cultura zande. Lamento verme precisado a poner en tela de juicio sus interpretaciones, y las de mi amigo el capitán Philipps, sobre el ritual zande. En la grafía de «Mbori» he seguido el diccionario zande de Canon y Gore[6] que se ajusta a las decisiones de la Conferencia de Rejaf, asesorada en materia de ortografía por el profesor D. Westermann pero, de todas maneras, he conservado las formas de «Mboli» y «Mbali» en las citas de otros autores.

El capitán Philipps señala que se ha esforzado en registrar solamente las referencias al ser supremo hechas por los azande de la selva y que ha descartado los informes de personas que han estado en contacto con cristianos o mahometanos. Afirma también que no ha obtenido sus datos sobre las creencias a través de preguntas directas a los azande sino por medio de confesiones espontáneas oídas por casualidad y nunca provocadas deliberadamente. Lagae,

[6] *A Zande and English Dictionary*, compilado por el Rev. Canon y Mrs. E. C. Gore, 1931.

por otra parte, aunque trata de eliminar toda posible influencia católica, parece haber obtenido la mayor parte de su información de conversos cristianos o de muchachos asistentes a escuelas católicas, canalizándola por medio de textos escritos para él por sus discípulos. En mi opinión, el peligro de usar material procedente de informantes que han estado en contacto con europeos y árabes se ha exagerado con frecuencia excesivamente, pero es innegable que los riesgos son grandes cuando el tema tratado es el de las concepciones religiosas. Desde mi punto de vista las ideas zande sobre Mbori son vagas en el aspecto conceptual y poco relacionadas con las instituciones. En estas circunstancias, los azande no tienen reservas en aceptar la opinión europea sobre ciertos dogmas del cristianismo y el Islam y en incorporarla sin dificultad, aunque frecuentemente desfigurada, a sus propias e indefinidas creencias acerca de Mbori, ya que está además respaldada por la superioridad cultural de los portadores de estas religiones. Me refiero a los azande del bosque que aprenden aquí y allá algún fragmento de doctrina, generalmente de los muchachos que han dejado la misión o el mercado llevando consigo escasas nociones de las enseñanzas de Cristo o Mahoma, y no a los cristianos conversos con mayor base de conocimientos.

Podemos contrastar esta inclinación a aceptar conceptos teológicos extraños que, a pesar de su peculiar naturaleza, no contradicen el pensamiento indígena porque realmente hay muy poco que contradecir en esta esfera, con la resistencia intelectual de los azande a las ideas contrarias a las convicciones que han sido expresadas en rutinas sociales, por ejemplo su fe en los oráculos, su devoción por la clase gobernante y sus opiniones sobre la posición de la mujer en la sociedad. Considero que están abiertos a modificar las cuestiones teológicas, pero no aspectos concretos como los que acabo de citar. Por esta razón debe actuarse con considerable precaución cuando se maneja información proporcionada por muchachos que han estudiado en escuelas misionales o que residen en centros de gobierno, puesto que pueden involuntariamente sustituir por ideas cristianas o islámicas las vagas creencias de su propia cul-

tura, que muchas veces son expresión de la edad madura antes que de la juventud.

El mayor Larken, tan cuidadoso al registrar el pensamiento genuinamente nativo, ha señalado aquellos pasajes obtenidos por medio de preguntas directas. Mi propia información fue recogida parcialmente por observación de las ceremonias y también a través de entrevistas sistemáticas con informantes regulares, algunas de cuyas respuestas han sido tomadas textualmente. He procurado dejar claro en todo momento cuándo la información ha sido provocada, cuándo procede de observación casual y cuándo mi informante era un antiguo estudiante en la escuela misional, y he anotado también las situaciones en que surgían espontáneamente las referencias a Mbori y cuáles eran las reacciones psicológicas de los informantes ante las cuestiones que les planteaba.

II

Monseñor Lagae y el capitán Philipps son bastante explícitos en sus opiniones sobre Mbori. Lagae escribe: «La idea de un ser supremo está profundamente anclada en la mentalidad zande...» (pág. 66); «para los zande no hay duda acerca de la existencia de Mboli. Este aspecto es indiscutible...» (pág. 66); «no hay nada que sea capaz de neutralizar la influencia de Mboli. La intervención de Mboli es la explicación última de la enfermedad y la muerte...» (página 66); «El ser supremo, Mboli, aparece como el gran dueño de todo y dispone de cada cosa a su antojo sin que nada pueda coartar su actividad» (pág. 67). Los azande «saben por lo menos que es su gran jefe, que lo ha hecho todo y que nadie puede nada contra él. El universo es su propiedad; los animales del bosque le pertenecen; incluso las estrellas han salido de sus manos. Mboli ve todas las cosas y oye todo lo que se dice, no permanece ajeno a su obra, interviene continuamente, no sólo causando enfermedad y muerte cuando le place, o produciendo fenómenos anormales, sino participando en la vida cotidiana en el grado en que lo desea, sobre todo para castigar a los hombres que cometen maldades. El zande se siente respecto a

Mboli en un estado de completa dependencia...» (pág. 67), «El zande está penetrado por la acción universal de Mboli...» (pág. 67); «No hay duda de que el zande atribuye a Mboli, la suprema autoridad, un poder que nada puede neutralizar, el derecho incuestionable a intervenir en todo, puesto que el universo es su propia obra. El zande acepta todo esto sin discusión, sin blasfemar jamás, de hecho es temeroso del ser supremo. Aunque no conoce lo que sucede después de la muerte, sabe que en esta tierra puede caer bajo los golpes de Mboli. El zande está lejos de considerar al ser supremo con la indiferencia que algunos atribuyen al hombre primitivo. Su vida individual está penetrada en conjunto por un reverente y respetuoso culto al ser supremo. Puede decirse que el zande es profundamente religioso» (pág. 69). Lagae termina diciendo que Mbori aplica sanciones a los malvados, que, por ejemplo, envió el trueno para matar a un hombre perverso. Los azande creen que por medio de oraciones Mbori les perdona las malas acciones.

La narración de Philipps coincide con la de Lagae. «Mboli se hace sentir a los azande en cada fase de su actividad diaria. No es, como tantas otras deidades africanas, un dios al que hay que propiciar, sino que las oraciones que se le dirigen conjuran los males producidos o que se pueden esperar de los espíritus. Es un "poder divino y estable orientado al bien", aunque con vacilaciones. Su tendencia general se percibe como benigna, pero es igualmente lento para encolerizarse como para otorgar beneficios, y es clara su pereza en responder a las oraciones y súplicas de los fieles. Necesita que se le recuerde constantemente la buena disposición o mérito de los humanos en orden a que sus benéficas potencialidades puedan ser estimuladas y actúen en favor de los individuos. Pero la desgracia se cierne sobre el zande que recurre casual o arrogantemente al ser supremo, o sobre aquel que se jacta de practicar virtudes y acumular méritos que en realidad no posee. En consecuencia, las oraciones llaman la atención preferentemente hacia las virtudes negativas de los suplicantes. *Mboli* aprecia las virtudes morales como son concebidas por la comunidad, la cual a su vez es consciente de su dependencia hacia su

omnipresencia y dominio absoluto. Interviene frecuentemente en la vida cotidiana para castigar ὕβρις mediante golpes y enfermedades, o fulminar con la muerte a aquellos cuya negligencia o descuido acarreen la deshonra para los *manes* de su clan...» (pág. 173). «Los azande son plenamente conscientes de que el usufructo de la tierra, aire, fuego, agua y de los animales de caza, les ha sido concedido por *Mboli*, al que la mayoría de los indígenas consideran como la causa de su existencia... (pág. 173). Philipps concluye: «*Mboli* parece estar continuamente presente en el subconsciente del zande. Más aún, la idea de la presencia de *Mboli* parece rondar los límites de la conciencia zande con más fuerza que la de los ocasionales, aunque terribles, espíritus que, si bien más activos, parece que juegan sólo un papel secundario en la vida zande» (pág. 175). Añade que «la reverencia y el respeto hacia *Mboli* parecen ser universales y remontarse a un período considerablemente anterior a la ocupación europea» (pág. 175).

Lagae y Philipps tenían una larga experiencia de los azande y hablaban su lengua, por lo que sus opiniones no pueden ser dejadas de lado a la ligera. No obstante, es notable que ni Larken ni yo hayamos encontrado el concepto de un dios con un interés tan absoluto por las cosas del mundo, administrador del bien y del mal, guardián de las leyes morales, un ser omnipresente, benevolente, personal y monoteístico, y que tampoco hayamos localizado una creencia distinta de las demás nociones místicas, ni siempre en el umbral de la conciencia zande como con tanta facilidad y frecuencia se asegura.

Bertrand y Larken no dan naturalmente información detallada en apoyo de sus consideraciones sobre Mbori, pero los relatos de Lagae y de Philipps están bien documentados. Verdaderamente, el tema ha sido para ambos del mayor interés; la descripción del ser supremo que hace Lagae es su primer artículo sobre las costumbres zande, y el trabajo de Philipps es su exclusiva contribución al estudio de los azande. Philipps sigue tan estrechamente a Lagae que sus opiniones pueden ser consideradas como un conjunto. Este está formado por interpretaciones de tres tipos de pruebas: *a)* oraciones dirigidas a Mbori; *b)* el significado de nombres

personales, y *c)* una ceremonia que tiene lugar durante los períodos de sequía y otras catástrofes nacionales. He unido, por mi parte, mis propias observaciones a sus relatos en cada uno de estos encabezamientos, añadiendo también nuevo material.

III

Según Lagae y según Philipps, el zande reza diariamente a Mbori, especialmente cuando algo va mal. Por ejemplo, cuando tiene una llaga en la mano o en la pierna exclama «¡Ay!, *Mboli*, no me concedes buena fortuna», o «¡Ay!, este asunto me está perjudicando; si *Mboli* lo desea, es suficiente para que termine» (pág. 67). Igualmente, cuando una mujer está embarazada llena de agua su boca y la expulsa de vez en cuando al suelo, diciendo a Mbori que no ha robado a nadie y que se confía en sus manos para bien o para mal (pág. 68). Pero incluso si no sucede nada de particular el zande no dejará de hacer su oración diaria. Philipps señala que «el uso perceptible de la oración al ser supremo es más frecuente entre los azande que en ninguna otra raza africana de la que tenga conocimiento directo o indirecto. Puede aventurarse la opinión de que el zande del bosque raramente pasa un día de su vida sin dedicar a *Mboli* una súplica de viva voz» (pág. 176). Cuando el nativo realiza sus abluciones cotidianas, el acto final es lavar su boca con agua que «expectora en la tierra cercana, utilizando una de las muchas y diversas fórmulas indicadas en esta ocasión. Puede emplear una oración típica que se escucha frecuentemente cuando uno está sentado fumando confiadamente una pipa con ellos al anochecer. *Bangile aboro wene nga yo dunduko. Kina lo, Mboli, nikasapa ga aboro gbwanga ni lengo,* «a mis ojos todos los hombres son justos (para mí). En verdad eres tú, *Mboli,* quien eres juez sobre nosotros» (pág. 176). Lagae reproduce otra de estas oraciones a Mbori: «Si he fracasado en algo, si he hablado palabras de ira, todo está acabado. Escupiré agua en señal de buena voluntad.» Añade el autor mencionado: «En las zonas enteramente nativas este tipo de oración a *Mboli* se repite cada mañana.» Y nos refiere además que hay una oración

ocasional y solemne que los azande pronuncian cuando se ven amenazados por una catástrofe o en vísperas de un serio acontecimiento; por ejemplo, una mujer la pondrá en sus labios antes del parto: «Padre, aquí estoy; no he robado a nadie; no he tomado los bienes de otro sin compensarle; no he puesto mi corazón en los bienes de otro; todos los hombres son buenos a mis ojos... *Mboli,* eres tú verdaderamente quien establece las diferencias entre nosotros, que somos hombres» (pág. 70). Lagae cita a un zande que afirmaba: «Cualquier cosa que se destruya, una vasija, una calabaza, una choza, lo que sea, el zande dice: "Es obra de *Mboli.* Es *Mboli* quien ha indicado lo que tenía que suceder." Los azande invocan el nombre de *Mboli* para todo y piensan en él en cualquier acontecimiento» (pág. 68).

Se dirigen también a Mbori en situaciones de enfermedad o muerte. Lagae refiere que el visitante de un amigo enfermo escupió un buche de agua sobre el suelo en señal de benevolencia, diciendo que era inocente del mal que tenía su amigo y pidiendo a Mbori que matara al brujo responsable; y que si un hombre muere y sus parientes utilizan en vano la magia para vengarse del brujo causante de la muerte, y nadie muere como testimonio de culpabilidad, dicen que no era el brujo el culpable, después de todo, sino que el ser supremo le había matado, puesto que a veces Mbori es la causa directa de la muerte (págs. 66-67). Philipps señala que el ser supremo produce o permite con frecuencia que sobrevenga la muerte —en palabras de los azande, «Mboli ha dejado que los latidos del corazón se apaguen»—, y, según ambos investigadores, la muerte por el rayo es atribuida particularmente al ser supremo. Lagae afirma que cuando hay una violenta tormenta los azande, buscando seguridad, y sabiendo que el ser supremo envía el rayo para castigar a los perversos, toman un buche de agua y lo escupen sobre el suelo, diciendo: «Si he hecho algún mal, todo ha terminado; lanzo el agua en señal de mi rectitud» (página 70). Philipps escribe que durante las fuertes tormentas se puede escuchar a los azande rogar a Mbori para que les proteja de los rayos: «Las frases reproducidas a continuación son las que se escuchaban con mayor frecuencia en boca de diferentes azande en muchas ocasiones: *Mi adinga*

ga boro ahe te —"No he robado a nadie"—. *Ga Mboli pai du!* —"¡Esto se debe a Mboli!"—. *Ka Mboli aidanga te, ka mi kpinga haleme ya!* —"Si Mboli no lo desea no permitirá que yo muera hoy"—» (pág. 174).

Cuando viajaba por el Congo con nueve condenados a las minas de oro de Moto, el capitán Philipps informa que después de atravesar un río de buen tamaño lavaron su boca con agua y la escupieron al suelo, e inmediatamente «todos dijeron con una leve reverencia: *Mboli, ka mi kpinga ku watsa yo ya* —"¡Mboli, ojalá no perezca en la tierra de Watsa!" (Watsa es el centro de distribución para las minas de Moto)» (págs. 176-7).

Aunque nunca he escuchado a los azande rogar a Mbori en busca de ayuda, emplean en algunas ocasiones expresiones como: «Oh, Mboli, no has obrado bien conmigo», en situaciones de desgracia, como cuando un individuo ha perdido sus gallinas, y «éste es asunto de Mboli», cuando se refieren a algo que está más allá del conocimiento humano. La gente dice también a veces que «si Mbori me ayuda haré esto y aquello». Parece ser que ésta es una nueva expresión y que en el pasado usaban solamente «si Mbori es bueno conmigo»; por ejemplo, «si Mbori es bueno conmigo, me casaré».

Como complemento a los datos acumulados transcribo de mi colección de textos otras oraciones que los informantes me dijeron que a veces se dirigen al ser supremo. Aunque la unión física entre un hombre y una mujer es la causa de la procreación a los ojos de los azande, creen sin duda que no tendría lugar si Mbori no fuese una causa complementaria. En uno de mis textos un hombre que reñía a su hijo exclamaba: «Oh, hijo mío, he razonado contigo y no has escuchado mis palabras. El hombre no proviene de la madera. ¿Ves esta gran extensión de terreno? Mbori solo la hizo, y él controla todo lo que ocurre. El fue quien puso alma en mi padre para que me engendrara a mí, y es él, Mbori, quien puso alma dentro de mí para que yo te engendrara, hijo mío.» Durante el embarazo, se dice que Mbori está dando forma al niño en el útero, y me dijeron que no se debe despertar a una mujer embarazada cuando duerme,

porque se puede molestar al ser supremo en su trabajo y causar deformaciones al niño.

Los azande dicen de cualquier cosa que sea misteriosa, como, por ejemplo, el sueño, que «Mbori en verdad hace cosas maravillosas». Dicen del sueño: «El sueño es el hermano más joven de la muerte; qué maravillas hace Mbori; un individuo piensa cuando se va a dormir que el sueño es como la muerte; que se levantará de nuevo con vida, aunque no sabe por qué, ya que el sueño es como la muerte.»

Cuando un zande visita el hogar de una persona enferma toma un trago de agua y lo escupe al suelo, diciendo: «Oh, Mbori, este hombre está enfermo; si soy yo quien le está causando daño con mi brujería, permítele que se recobre.» Escupe el agua y realiza esta oración como una declaración de inocencia, a fin de que si es él responsable inconscientemente de la enfermedad el hombre pueda curarse y él salvarse de la muerte a manos de los vengadores. Los azande dicen: «El que escupe el agua no muere», lo que significa que un brujo al escupir el agua enfría su brujería y así escapa a la muerte y al castigo. Otro texto dice: «Los hombres viejos, cuando se asean por la mañana, lavan sus rostros y limpian su boca y después escupen el agua "fushiya" y dicen: "¡Oh, Mbori!, no robo los bienes de los demás, no cometo impúdicamente adulterio con las esposas de los hombres; oh, Mbori, haz la prueba con los hombres y conmigo (esto es: si he cometido una ofensa, permíteme morir; pero si soy inocente, déjame vivir); un individuo puede darme una cosa robada, y si la como, muero; pero la magia puede (esto es: la medicina hecha por el propietario del objeto robado para matar al ladrón) solucionar el asunto equitativamente entre el ladrón y yo, dado que no fui quien robó. Si acaso existiese brujería dentro de mí, permíteme que no dañe los huertos de nadie, mantén la boca de mi brujería fría, déjame utilizar su fuerza sobre los animales de la selva, que bailan sobre las tumbas de mis parientes. ¡Oh, Mbori! ¡No me has deparado buena suerte! ¡Oh, espíritus de mis padres, en qué pobreza más profunda estoy sumergido! En verdad que no te ocupas de mí, porque si lo hicieses verías que cazo animales para comer, a pesar de que parezco muerto desde la muerte de mi padre."»

Una llamada a Mbori suele ir acompañada de una llamada a los espíritus, como en el último texto citado. En otro de los textos dice un individuo: «¡Oh, si Mbori es bueno conmigo hoy, se metería un animal en mi red y sólo yo lo mataría! ¡Oh, qué desgracia! He esperado tanto tiempo a que una presa cayera dentro de mi red. ¡Oh! Desde luego, los espíritus de mi padre me han abandonado.»

Cuando un príncipe falla un caso a favor de un individuo, el perdedor puede decir a su oponente: «Mbori entre tú y yo», o «Mbori resolverá la disputa entre tú y yo cuando hayamos muerto». Es una *zunga*, una prueba o juicio, y si una de las partes muere o sufre alguna desgracia grave poco tiempo después, dicen que Mbori ha solucionado el caso en su contra. También dicen: «Si muero antes, mi espíritu descansará en la tierra argumentando en tu contra ante Mbori.» Me contaron de un hombre que le fue robado el cuchillo por otro. Cuando el propietario del cuchillo murió se apareció en sueños a un amigo y le dijo que estaba esperando al ladrón para hacer un juicio ante Mbori. Todo el mundo se enteró de este sueño, y cuando poco tiempo después murió el ladrón se decía que fue reclamado por Mbori para responder en el juicio que había en su contra

Aunque nunca he observado a un zande mientras ruega a Mbori durante sus abluciones matinales, los azande me han contado que la gente lo hace en ocasiones, especialmente los viejos, en la época de luna nueva. Un informante me dijo que un hombre viejo diría: «¡Oh, Mbori, no me permitas morir este mes! ¡Oh, Mbori, déjame ver una nueva luna!» Otro informante me dijo que una persona se podía dirigir también con estas palabras: «¡Oh, Mbori, trátame bien durante este mes! ¡Oh, Mbori, permíteme obtener lanzas este mes!» La luna nueva es la ocasión en que un hombre va a la corte de su príncipe y le pide un regalo de lanzas.

Cuando el azande ruega a Mbori dobla frecuentemente los brazos por el codo, con las palmas de las manos hacia arriba, tal y como lo hacen cuando piden perdón o ayuda a un príncipe.

Sobre este tipo de pruebas y sobre estas y parecidas oraciones se basaron principalmente Lagae y Philipps para sustentar su representación del ser supremo zande. Dejando

la crítica general para la conclusión de este artículo quisiera hacer unos comentarios sobre el uso de oraciones como prueba de las nociones zande de Mbori. Cuando son agrupados y presentados en bloque por un etnógrafo, parecen proporcionar pruebas abrumadoras de la evidencia de una doctrina sistematizada, pero en la vida real nunca se presentan así, sino que son frases disociadas evocadas en situaciones diversas de pesadumbre, ansiedad y temor, y tienen en su contexto un significado de apelación emocional más que conceptual. Son el lenguaje de expresiones emocionales en ciertas situaciones. En la medida que existe una doctrina religiosa, ésta está fundada en las oraciones mismas. Nosotros, que estamos acostumbrados a las imágenes poéticas de los libros sagrados, somos conscientes de que existen doctrinas que no solamente se expresan por medio de oraciones y culto, sino que también, al mismo tiempo, explican y justifican oración y culto. Pero en vano buscaremos tales doctrinas entre los azande, y existe un grave peligro de construir con base a sus plegarias una imagen de Dios tal como la visualizamos para dirigirnos a El.

Por otra parte, hemos hecho una selección de situaciones en las que la palabra «Mbori» aparece, y esto parecería inadmisible, en la medida que pudiera significar una limitación de sus diversos significados. Del mismo modo que en nuestra cultura empleamos la palabra «Dios» pronunciada con diferentes implicaciones, tales como «creo en Dios Padre», «Dios nos asista», «Dios mío» y otras más que varían en significado doctrinal, desde una vulgar manifestación de creencias hasta la pesadumbre y el temor, e incluso las imprecaciones pronunciadas en la rabia de la desesperación, así también los azande usan la palabra Mbori en muy diferentes contextos. Además de las oraciones citadas más arriba, se oye con frecuencia la frase «*Mbori amangi e*», «Mbori hizo (o hace)», cuando un zande ve u oye algo poco corriente, por ejemplo, cuando ve algún producto extranjero de manufactura europea. Una vez, cuando le leía a un director de canto el texto de una canción que él había compuesto, exclamó: «¡Mbori!» La frase es equivalente a nuestro «¡por Jehová!» o «¡Dios nos guarde!» o «¡nunca lo hubiera imaginado!». Para dar otro ejemplo: una vez oí a un

anciano decir a su hijo que fuera por un mensaje para él, y cuando el joven comenzó a protestar, su padre lanzó una serie de imprecaciones mezcla de amenaza y de rabia, algo así como «por el miembro de Gbudwe», y concluyó «*Mbori amangi e*», «Mbori lo ha hecho». La plegaria del individuo cuyas gallinas han desaparecido: «Oh, Mbori, no me has hecho ningún bien», considero que debería ser traducida en nuestro idioma: «Oh, nunca he tenido buena suerte», y no por eso suponer que se atribuye al ser supremo la cualidad de guardián de sus aves o que si hubiera existido intervención divina no las habría perdido. He oído a un muchacho que estaba defraudado porque las chicas no querían tener relaciones con él a causa de su físico, replicar enfadado que si él no tenía buen aspecto era porque Mbori le había hecho así. He oído a un hombre hacer un comentario envidioso sobre la boda de otro: «Mbori se la dio a él (se refiere a la esposa). Bien, algunos tienen toda la suerte.» El zande también habla de un gran rey que murió como «nuestro Mbori».

Otro punto se refiere a la frecuencia con que los azande mencionan a Mbori en la oración o de otras maneras. Lagae y Philipps sostienen que el zande reza diariamente a Mbori, pero nunca he oído estas oraciones, a pesar de observarlas y estar presente durante sus abluciones matinales, alrededor de los fuegos al amanecer y en las tormentas, que es cuando dicen que se le nombra. Por otra parte, a pesar de que mis informantes dicen que la gente reza algunas veces a Mbori, especialmente los ancianos, y en el momento de la luna nueva, he observado que no le llaman por ese nombre. Larken, que ha estado en íntimo contacto con los azande durante más de veinte años, me dijo que solamente una vez oyó rezar a un zande; la ocasión ocurrió cuando un hombre pidió a Mbori que le protegiera del arco iris, que pensaba era una gran serpiente. No pongo en duda la autenticidad de estas plegarias —algunas aparecen en mis propios textos anotadas en las páginas precedentes—, pero dudo de la frecuencia en que esta expresión es utilizada. Dudo también de la justificación de tales sentencias, como «la idea de un ser supremo está profundamente anclada en la mentalidad zande»; «el zande está compenetrado con la acción universal de Mboli»; «su vida individual está completa-

mente impregnada de un culto reverente y respetuoso al ser supremo»; «Mboli se hace sentir al zande en cualquier faceta de sus actividades diarias»; «El (Mbori) interviene frecuentemente en la vida cotidiana»; «Mbori parece estar continuamente presente en el subconsciente zande»; y así podríamos continuar. No es mi deseo aparecer como una autoridad sobre los azande más digna de crédito que Lagae y Philipps, pero, como investigador de campo, debo reseñar que nunca he escuchado a un zande rezar y que tengo la seguridad de que raramente pronuncian los nativos su nombre y lo hacen sólo como expresión de una intensidad emocional y únicamente con cierta vaga sugerencia de su significado doctrinal. Debo confesar también que he encontrado las mayores dificultades para obtener cualquier información acerca de Mbori y para despertar el interés por ese tema, como se verá más adelante.

Un problema específico sugerido por estas oraciones de los azande al ser supremo se refiere a la causa de la muerte. Preguntar a un zande si Mbori mata a los hombres es algo así como plantear a un cristiano la misma cuestión. El sabe que más pronto o más tarde todo el mundo muere y supone que Mbori está enterado de su muerte y la permite. Pero cree que la causa de la enfermedad y la muerte es la brujería y no Mbori, que no interviene en tales asuntos, y busca el remedio para la enfermedad y la venganza para la muerte a través de los oráculos y procesos mágicos contra los brujos y no con oraciones a Mbori. No obstante, parece que la muerte a veces se atribuye vagamente a Mbori, cuando no puede descubrirse alguna otra causa. Un individuo me refirió que los azande consultan ocasionalmente el oráculo del veneno cuando hay un enfermo, preguntándole: «Oráculo del veneno, este hombre es el que está enfermo, no por brujería, no por magia, es Mbori; oráculo del veneno, mata la pequeña gallina.» Pero solamente llegan a esto si todos los esfuerzos para cargar con la responsabilidad a un brujo o un hechicero han fallado, e incluso si el oráculo del veneno mata la gallina en nombre de Mbori y el hombre muere, vengan su muerte en algún brujo, porque la brujería es siempre un factor en este acontecimiento definitivo y porque omitir la venganza sería una mancha en el honor de la fa-

milia. Me han contado también los azande que en caso de muerte de un hombre muy viejo la gente dice: «Mbori le ha matado; todos sus días habían terminado», o bien: «Mbori se ha llevado a nuestro pariente.» A veces la gente dirá también de un anciano: «Ha vivido mucho; Mbori ha puesto fin a sus días. Su pequeño bastón está terminado.» Mbori está aquí representado como rompiendo poco a poco el bastón de la vida, lo mismo que un zande rompe el bastón cuando expone punto por punto un argumento o está contando las lanzas. «Nuestros padres dicen: "Hijo, el mismo Mbori rompe tu pequeño bastón de los días. Cuando llega a romper los últimos pedazos tus días están consumidos."»

Las nociones zande de causalidad son vagas y complicadas. He tratado con ellos el tema desde hace tiempo[7] y solamente puedo señalar aquí, para tratar de dilucidar la parte que corresponde a Mbori en la causa de la muerte, que mientras los azande tienen una idea confusa de que él es conocedor de todas las muertes, no se le considera explícitamente un factor causal al respecto, excepto en el caso de individuos de edad muy avanzada. Si un hombre muere en su plenitud, el fallecimiento es atribuido a la influencia de procesos naturales, tales como enfermedades, reptiles u otros animales peligrosos, heridas de lanza, caídas desde los graneros, etc., junto con la acción de la brujería. Al ser la brujería la única causa cuya intervención es siempre admitida es elegida como socialmente relevante y sobre ella se lanza un complicado proceso de venganza. Pero cuando muere alguien muy viejo, a estas causas se añade la noción del ser supremo no sólo como conocedor de la muerte, sino como el que la permite e incluso la promueve como fin previsto de una existencia natural. De todas maneras, la venganza sobre un brujo será llevada a cabo sin importar la edad que tuviera el difunto, pues aun considerando su avanzada vejez como la causa natural del fallecimiento y el permiso del ser supremo como la explicación de su partida, todavía requiere que un brujo le dé el empujón final para mandarle en compañía de los espíritus. Tanto la causa natural, la edad, como el factor accesorio de la incitación del

[7] WITCHCRAFT, *Oracles and Magic among the Azande*, 1937.

ser supremo, son dejados de lado por la necesidad de venganza que precisa una noción de brujería como causa de todas las muertes, excepto de aquellas de la gente que, en el pasado, era ajusticiada precisamente por su calidad de brujos. Respecto a la muerte de un leproso, he oído decir que la lepra es *ga mbori pai*, de la incumbencia de Mbori antes que debida a la brujería. La lepra puede originarse por comer un animal tabú, o a causa de un incesto, o incluso por el contacto con un insecto que haya caminado sobre las defecaciones que un hombre haya dejado en el bosque al lado de un río. Pero cualquiera que pueda ser la causa, la brujería es siempre el agente que provoca la venganza.

IV

El segundo tipo de pruebas al que recurre Lagae consiste en un análisis de los nombres zande que contienen la palabra «Mbori», ya que considera que demuestran las nociones indígenas acerca del ser supremo. «El zande —escribe— está tan compenetrado con las ideas sobre el ser supremo que a veces da a sus hijos nombres que encarnan una doctrina completa» (pág. 68). Lagae ofrece la siguiente lista: Daduwamboli (el que es como Mboli), Mbolinabilo (Mboli te ve), Mbolimangile (Mboli me hizo), Mboligihe (Mboli escucha), Udimboli (estimado Mboli), Humboli (cosa de Mboli), Ngbamboligbwe (Mboli es muy bueno), Kumboliyo (en el lugar de Mboli). A estos nombres puedo yo añadir Mbori (Mbori), Gamboripai (asunto de Mbori), Mborizingbare (Mbori tiene cerrados mis labios).

Aunque es verdad que estos nombres testimonian la creencia en la existencia de un ser superior al hombre, definen en muy escasa medida sus atributos, aunque Lagae trata de elaborar con ellos una interpretación doctrinal que en mi opinión no expresan de ningún modo. El citado autor no menciona que los príncipes lleven el nombre de Mbori, y es difícilmente compatible con la imagen de un padre todopoderoso el hecho de que los hombres puedan usar su sagrado nombre. Puede suceder también que cuando un padre da a su hijo un nombre como el de Ngbamborigbwe

(Mbori es muy bueno) signifique simplemente que lo hace porque le gusta, y hay pocas razones para suponer que en esta o en otras muchas ocasiones en que el nombre de Mbori es mencionado por los azande éstos sean conscientes de que están rindiendo homenaje a la deidad, lo mismo que es difícil asegurar que cuando un árabe grita «¡Ya Abdallah!» es consciente de que ha pronunciado el nombre de dios. Pero esto no es todo, y he citado a propósito el nombre Abdallah para perfilar aún más mis objeciones, puesto que en el caso de un árabe que llama a su hijo Abdallah sabemos que hay una doctrina que explica históricamente cómo el nombre ha llegado a ser usado por los musulmanes y que esa doctrina define los atributos de dios, pero no podemos intentar deducir de la utilización de ese nombre por un árabe un concepto doctrinal elaborado y decir que el individuo está tan compenetrado con las ideas sobre el ser supremo que da a sus hijos nombres que incluyen una doctrina completa. Para cualquiera que esté familiarizado con los árabes, o con los beduinos, tal cosa resultaría absurda, conociendo cuán ligeramente se asienta la religión sobre sus hombros. Los nombres zande que contienen la palabra «Mbori», vistos a la luz del método que emplean para nombrar a las personas, no pueden ser usados en general como prueba de la existencia de una doctrina formulada que defina a Mbori como un padre supremo y benefactor o de la devoción consciente de los azande hacia él, puesto que, en su origen, son poco más que expresiones idiomáticas de satisfacción y su utilización no constituye otra cosa que para nosotros el empleo de los nombres.

Además, es necesario saber no simplemente que tales nombres se dan ocasionalmente a los niños, sino también el contexto en que se originan. El nombre Ngamboligbwe puede nacer de un sentimiento de humor o de excentricidad y no hay razón para suponer que surge por respeto o gratitud. La actitud de los azande hacia el ser supremo, considerada a través de sus nombres, puede solamente ser investigada teniendo en cuenta cómo su fundamento y expresión están asociados con estados psicológicos y comentarios doctrinales, y no meramente escribiéndolos en un papel y haciendo luego sobre ellos una disección lexicográfica.

Nunca he observado que los azande muestren una mayor sensibilidad o temor cuando se pronuncian los nombres en que aparece Mbori que la que mostramos nosotros al pronunciar uno como Cristóbal. En una sola ocasión fui capaz de trazar los fundamentos que habían originado un nombre. Uno de mis informantes se llamaba Mborizingbare o Zingbarembori (Mbori ha cerrado mis labios). Pregunté al padre del muchacho por qué había puesto a su hijo ese nombre, y me contestó que cuando fue requerido para que indicara el nombre que había de dar a su hijo replicó exactamente eso, que significa «realmente no sé qué decir».

V

El tercer tipo de datos que utilizan Lagae y Philipps en sus tesis es una descripción del ceremonial público en honor del ser supremo. En tiempo de sequía, cuando existe el peligro de que las cosechas se pierdan por falta de humedad, o en momentos de graves epidemias, tiene lugar una ceremonia, sugerida por los espíritus-adivinos *(aboro atoro)*, instruidos en sueños para su ejecución por Mbori o por los espíritus de los muertos, en los campos de cultivo y en las fuentes de los arroyos. Es necesario además que el oráculo del veneno del príncipe confirme tales sueños antes de que la ceremonia se lleve a efecto, y si el resultado es positivo el príncipe indica a sus delegados que encomienden a los espíritus-adivinos la organización local en cada distrito de una ceremonia que es usualmente denominada *maziga*. Los espíritus-adivinos[8] son individuos capaces de comunicar con los espíritus de los muertos, generalmente a través de los sueños, y suelen ser mujeres.

Lagae no describe la ceremonia en detalle, ya que no tuvo la oportunidad de presenciarla; pero Philipps, que tomó parte en ella, escribe: «Los portadores de la ofrenda de las primicias habían sido convocados públicamente, en

[8] *Ghost-diviners* en el original. Puede también traducirse por «adivinadores de los espíritus», lo que connota su calidad de augures, papel que no está muy lejos de las funciones chamánicas. (N. del T.)

este caso, por el jefe en medio de la aprobación de la gente que engrosaba la procesión que iba de casa en casa. Avanzaban al ritmo de una sencilla canción hacia la gran mesa de piedra abierta en la roca de la que nacía el cauce de un río y desde donde se dominaba todo el paisaje. Las canciones parecían consistir en invocaciones coreadas de muy poca variedad. La alarma y el desaliento cundieron, estando nosotros en un poblado vecino, por una fuerte tormenta que durante la noche había precipitado en el agua buena parte de las ofrendas. Pasando al amanecer de la mañana siguiente camino de una cacería, pude ser atento testigo y escuchar la improvisada reunión que celebraban en aquel paraje los primeros transeúntes» (pág. 177). Dice nuestro autor que la ceremonia tiene lugar habitualmente alrededor de diciembre, en el mes zande de *bandulo,* el mes de las nieblas, pero si esto es así difícilmente puede entenderse por qué los azande trataban de contrarrestar la sequía, ya que la siembra no tiene lugar hasta finales de marzo, y como en diciembre el mijo está madurando en los campos, la última cosa que pueden desear es precisamente la lluvia. Lagae dice que la celebración correspondía al comienzo de la estación seca, una vez al año, pero no necesariamente cada año (página 71). Este es el momento en que la sequía puede destruir el mijo que todavía está creciendo y necesita humedad. También me dijeron que la ceremonia se llevaba a cabo cuando los brotes jóvenes del mijo necesitan humedad (se planta en agosto), o en la primavera (en torno a mayo, en el mes zande de *malekoko),* porque entonces se beneficiaban todos los cultivos.

Larken dice que la ceremonia se celebraba en honor de Baati y no de Mbori, y la describe de la manera siguiente [9]: «En el caso del que tengo información no se levantó ningún altar, sino que solamente se preparó un pequeño espacio en el borde rocoso de una barranca y allí la gente amontonó hojas de piña, bananas, habichuelas, batatas, *kpagu* y *ngbazi.*

Entonaban una canción mientras traían las ofrendas:

[9] «Impressions of the Azande», *Sudan Notes and Records,* 1927, p. 121.

E, E, Baati, O.
E, E, Baati ti ali yo (E, E, Baati ha bajado desde las alturas)
Ndu ko kati (Su pierna se ha roto)
(Coro): *E, E, Baati O.*»

Por lo que a mí respecta, solamente he tenido una vez la oportunidad de ser testigo de una ceremonia *maziga*, y no he podido aprovechar adecuadamente la ocasión porque padecía en ese momento una fiebre muy alta; lo único que llegué a tiempo de observar fue el fin de los ritos. Por aquella época, en el mes de agosto, hubo una fuerte epidemia de meningitis cerebro-espinal, que causó muchas muertes. El príncipe Gangura había consultado su oráculo del veneno con el fin de saber si la enfermedad se retiraría caso de celebrar la ceremonia *maziga*, y al obtener un resultado afirmativo envió a buscar a una espíritu-adivino muy famosa y le dio instrucciones sobre la realización del acto, que organizó con la ayuda de otras mujeres también espíritus-adivinos. Por la mañana temprano, las mujeres de varios asentamientos se reunieron en la casa del espíritu-adivino que dirigía la celebración y desde allí comenzaron a visitar los campos de cultivo vecinos a través de los cuales corrieron, precipitándose en todas direcciones, vociferando y cantando, agitando bastones en el aire que dejaban caer, golpeando la tierra al ritmo de sus canciones. Además de los bastones llevaban en sus manos hojas de mandioca, batatas y otras plantas alimenticias que iban recogiendo en las casas y en los campos según pasaban por ellos. Eran precedidas en su marcha retozona a través de huertos y campos cultivados por un joven que golpeaba un tambor de parche de cuero. Los hombres se apartaban de su camino, en parte porque no era asunto suyo participar en una ceremonia de mujeres, y en parte también porque éstas llegaban a excitarse y no observaban, ni se esperaba que lo hicieran, las reglas usuales de buena conducta. Los espíritus-adivinos y otras mujeres que las acompañaban ejecutaban una especie de danza del vientre, que en tiempos normales hubiera sido considerada indecente y no permitida. Me dijeron también que estos espíritus-adivinos podían hacer gestos obscenos con las manos y pronunciar expresiones que

sólo se autorizan en las raras ocasiones en que se prescribe el comportamiento licencioso.

Finalmente, las mujeres se reunieron en una casa en el límite del asentamiento en que yo vivía y salí para observarlas en cuanto me apercibí de su presencia. Solamente toman parte en la ceremonia las mujeres y los pocos hombres que, como yo mismo, estaban allí mirando, era porque vivían en las proximidades y difícilmente podían evitar ser espectadores de lo que sucedía; en conjunto, parecían considerar las extravagancias de las mujeres como una broma. Mientras tanto, ellas danzaban frenéticamente en el centro del poblado y una se encargaba ahora de tocar el tambor; agitaban las hojas de las plantas en las manos y golpeaban el suelo con los bastones mientras entonaban varias canciones, que consistían generalmente en una frase sencilla, por ejemplo:

Maziga oo Baati oo
y
Uwa uw uwa Mbori ooo maziga ooo
y
Mbori di wiru be re Mbori ooo
y
Buba akpi te Mbori ako ako kpiyo ani ga ga

No se pueden ofrecer traducciones de las dos primeras líneas más que las explicaciones sugeridas para las palabras *maziga* y *Baati*. La tercera línea puede traducirse: «Mbori ha tomado su hijo de mí, Mbori ooo», y la cuarta línea: «Mi padre ha muerto, Mbori, ay, ay, muerto, tenemos que partir.» Durante el canto y la danza el espíritu-adivino dirigente llega a ser poseída por los espíritus, y se agita y tiembla como si fuera presa de fuertes convulsiones. Algunas de las otras mujeres la golpeaban en la espalda y le metían los dedos en las orejas. Debían haber bailado alrededor de una media hora cuando, precedidas por la que dirigía la ceremonia, salieron por un sendero hacia el arroyo cantando:

Maziga oo oo ee ee uu uu
Baati ti ooo uu uu oo ooo
Baati ti ali yo nduko kati

Maziga oo oo ee ee uu uu
Baati cayó ooo uu uu oo ooo
Baati cayó desde las alturas y se ha roto su pierna.

Al llegar al nacimiento del arroyo continuaron cantando durante un rato y golpeando el tambor. Finalmente limpiaron un pequeño espacio de una hendidura superficial y colocaron allí sus hojas, pero parece ser que debían haberlas colocado en otro lugar, sobre una roca granítica en la cabecera del torrente. En ese momento, el principal espíritu-adivino se retorció convulsionada y la ceremonia llegó a su final. Las mujeres se embadurnaron el cuerpo con aceite, ocultas en los arbustos, y se arreglaron antes de volver a sus casas. Según me contaron, a la mañana siguiente los espíritus-adivinos tomaron medicinas especiales —medicinas de los espíritus— conocidas solamente por ellas. El territorio zande se encontraba bajo un tipo de interdicción general contra las hojas de mandioca y la planta aceitosa *ndaka (Hyptis spicigera-Sch.)*, porque el espíritu adivino había recibido una orden al respecto del ser supremo, en un sueño que había sido confirmado por el oráculo del veneno de Gangura.

Estas descripciones se pueden complementar con varios relatos indígenas. Según un informante (Kuagbiaru), «en el pasado todos los azande acostumbraban a pensar que Mbori habitaba principalmente en los nacimientos de los arroyos antes que en otros lugares. Pensaban también que Mbori estaba bajo la tierra, porque cuando moría un hombre le enterraban en la tierra donde está Mbori.

En un año que las plantas alimenticias no daban lo suficiente, los azande se reunieron cierto día, después de la salida del sol, y comenzaron a deambular, gritando con gran alborozo. Ocurre lo mismo con la lluvia. Si no cae la lluvia para hacer crecer sus cultivos, realizan esta ceremonia en el nacimiento de un arroyo, porque todos creen que Mbori está allí y que si van gritando para conseguir lluvia seguramente se la dará.

Pero ahora un buen número escucha las enseñanzas de los misioneros y creen que de hecho Mbori está en las alturas porque los misioneros siempre les dicen que es así.

Pero la gente que no vive cerca de la sede del Gobierno conserva todavía las ideas de sus padres, puesto que sus padres acostumbraban a honrar a Mbori en las cabeceras de los arroyos en los viejos días. La mayoría de la gente dice aún hoy que Mbori está, en efecto, en los nacimientos de las corrientes de agua, porque cuando van allí a celebrar *Baati*, él les garantiza la lluvia el mismo día en que celebran *Baati*.

Los azande hablan así acerca de Mbori: "¡Ay!, Mbori se ha hecho malo"; dicen esto cuando un pariente ha muerto y dicen que Mbori se lo ha llevado. También dicen así en casa del afligido: "Ay, Mbori está lejos; Mbori se ha molestado; Mbori ha hecho algo reprochable; Mbori es el responsable de lo que sucede; Mbori ha sido malicioso." Todas estas expresiones son pronunciadas por aquellos que están tristes, por personas ciegas y leprosas, por aquellos cuyos parientes han muerto y por los que no pueden salir de su pobreza. Esta gente dice todas estas cosas de Mbori.

Parece que son gritos de angustia hacia Mbori; pero no saben lo que dicen. Si ven a un hombre malo con muchas mujeres hermosas dicen: "Toda la gente se casa con mujeres excepto yo; Mbori ha sido indigno."

A pesar de todas estas palabras, los azande no pierden la esperanza; todavía las utilizan cuando algo les preocupa; dicen que es sin duda Mbori quien ha hecho así las cosas.

Si se pregunta hoy a un zande responderá que verdaderamente Mbori está en el nacimiento de los arroyos. Esto es lo que se oirá de labios de todos los azande.»

Un zande cristiano (zuzu) narra de la siguiente manera la ceremonia: «Lo que los azande acostumbran a hacer es lo siguiente: en el pasado la gente solía decir que Mbori habitaba en la cabecera de los arroyos. El pueblo se reunía para realizar la ceremonia de *Baati*. Dicen que Mbori se encuentra donde nacen las corrientes de agua y en las cercanías de los campos de cultivo. Celebraban la ceremonia de *maziga* y la lluvia caía y se derramaba generosamente. La gente reunía y amontonaba (en la ceremonia) todos los frutos, cacahuetes y sésamo, batatas y hojas de mandioca, huevos de gallina, bananas y toda clase de productos para llevar a cabo la ceremonia de *maziga* y *Baati*, a fin de atraer

la lluvia sobre sus cosechas y cultivos para que, refrescados por el agua, pudieran crecer, puesto que si la lluvia no cae las plantas no brotan. Mbori daba la lluvia y las cosechas brotaban, y es por esto por lo que la gente realizaba la ceremonia de *maziga.*»

Un tercer relato es el siguiente: «La gente se levanta temprano y sale para hacer la *maziga* en torno a los brotes de las plantas. Dicen: "Que las plantas florezcan, que este mundo sea fructífero para los hombres que están aquí, porque si no hay comida todos los hombres morirán. Mbori nos lo asegura a nosotros, que somos espíritus-adivinos." Entonces comienzan a cantar:

Maziga ooooo baati oowo

Cuando llegan a los campos de cultivo empiezan a cortar las espigas de mijo y el *kpagu* (una especie de calabaza), cacahuetes y judías, *mele* (un ñame) y cabezas de *abakpa* (una habichuela) y *detiro* (una planta aceitosa) y a recoger huevos de gallina. Golpean todos los cultivos y más tarde dice la que los dirige: "Vamos al nacimiento del arroyo para ofrendar estas cosas a Mbori." Entonces marchan hacia allí.

Ella les dice que permanezcan en un claro, recogiendo todas las ofrendas; las toma y las arroja por el precipicio. Entonces empieza a temblar, entonando la canción de los espíritus para sus compañeros, que le responden invocando a Mbori. Les dice: "Vamos a casa; los espíritus me persiguen; vamos." Comienzan a regresar.»

Un cuarto relato fue recogido de las declaraciones de tres mujeres, que fueron dirigentes en la ceremonia en la que fui testigo, dos o tres días después de haber tenido lugar. Sus declaraciones fueron recogidas por mi escriba zande en mi presencia.

Dijeron: «*Maziga* se lleva a cabo cuando la tierra está muy seca y la lluvia se niega a caer. Las mujeres que eran espíritus-adivinos lo han notificado a todas sus amigos y se reúnen al anochecer, llevando cada una plantas comestibles; ninguna se olvidó. Toman un tambor de cuero y se lo dan a un muchachito que camina delante de ellas tocándolo. La gente empieza a entonar algunas canciones *maziga.*

Cuando llegan al punto de reunión, las espíritus-adivinos descienden por el precipicio hasta el nacimiento de la corriente. Mientras siguen allí el muchacho toca el tambor en la orilla. Permanecen largo tiempo y después, emergiendo repentinamente, dicen a la gente que los espíritus agradecen sus ofrendas y que la lluvia caerá sobre su mijo. Los espíritus-adivinos dicen que cuando están en la sima, los espíritus les hablan. Cuando llegan a la sima, los espíritus les hablan y agradecen las plantas comestibles que la gente les ha traído.»

También dijeron: «Son los espíritus quienes hablan de *maziga,* que la gente debe celebrar en el nacimiento de los arroyos. Cuando hace tiempo que no ha llovido, los espíritus son los que dicen a la adivino que debe llamar al pueblo y celebrar *maziga* en la cabecera de los arroyos, para que caiga la lluvia. Las espíritus-adivinos dicen a todos que se reúnan por la mañana temprano para pregonar la *maziga,* porque así lo han ordenado los espíritus. Todos reunidos, hombres, mujeres y niños, con gran bullicio, recogen mandioca en los huertos y hojas de algunas plantas comestibles. Van cantando estas canciones.» (Aquí deberían ir las canciones. Algunas son similares a las ya mencionadas, mientras otras no se transcriben porque no añadirían nada nuevo sobre el significado de la ceremonia.)

Registré la forma en que cada una de estas mujeres llegó a ser espíritu-adivino. Una era la llamada Nabaru. «Su padre fue a la guerra en el ejército de Gbudwe y los espíritus la provocaron un sueño. Le dijeron en el sueño que no debía comer las cosas que su madre le preparaba (porque estaba de luto). En esto soñó que veía el cadáver de su padre en un ataúd y hombres llevándolo a casa. Se levantó, porque fue un sueño terrible. Por la mañana, al amanecer, miró hacia el camino y vio que venían gentes trayendo el cadáver de su padre. A partir de entonces siguió recibiendo mensajes de los espíritus. *Ngbisi* comenzó en aquel momento a tomar su lugar en su garganta. *Ngbisi* es una vocecita que se encuentra en la garganta de una persona. Solamente algunas espíritus-adivinos la poseen. Le preguntan sobre el futuro y les revela cualquier cosa. Pero no muchos doctores-brujos poseen *Ngbisi;* sólo unos cuantos.»

La segunda mujer, Naakadumu, contaba que «se encontraba removiendo el agua para coger algún pez. Continuó durante algún tiempo removiéndola y cogió un cangrejo por la pata y la pinza y agarró una rana. Volvió a casa y cuando hubo llegado puso agua a hervir en el fuego. Tomó el cangrejo y lo echó dentro del agua, echando después la rana. Cuando el agua estaba demasiado caliente para el cangrejo, éste trepó fuera del cacharro y huyó de prisa hasta el nacimiento del arroyo, metiéndose en un agujero. Naakadumu encontró las huellas del cangrejo y las siguió, hasta llegar al nacimiento del arroyo. Vio el agujero y, metiendo la mano dentro de él, agarró al cangrejo; en ese momento el animal gritó fuerte como si fuera un hombre. El horror se adueñó de ella y, con un salto, salió corriendo, mientras gritaba. Continuó corriendo, estremecida, hasta que cayó en un precipicio. La gente tomó un tambor de cuero, llegó al lugar, permaneció al borde del precipicio y golpeó el tambor, hasta que, después de unos momentos, la mujer salió. La cogieron y volvieron con ella a sus casas. Luego se negó a admitir la comida que se le ofrecía, aunque comió moscas como único alimento. Los espíritus continuaron atormentándola incluso mucho tiempo después.»

La tercera mujer, Nambua, dijo que «ella murió y cavaron su fosa y todo el mundo la lloraba. Su alma se fue lejos y apareció en el lugar de los espíritus. Estaba mirando alrededor cuando sus parientes se reunieron y forman un círculo a su alrededor. Fue su madre quien se dirigió a ella diciendo: "¿Para qué has venido aquí? Levántate y vuelve al lugar de donde vienes. Vete rápidamente." Se alejó de aquella gente y al momento sus ojos se abrieron. Todos dejaron de lamentarse y ella salió en seguida de la muerte y se recuperó completamente».

Las canciones que se cantan durante la ceremonia son bastante ininteligibles sin los comentarios de los nativos, e incluso para los mismos azande son poco más que cánticos rítmicos desprovistos de significado. Los espíritus-adivinos dicen que hacen referencia al ser supremo que ha vuelto su espalda al pueblo y que sobre todo tratan el tema de la muerte. Es de particular interés saber qué, o quién, son *maziga* y *Baati*. Según el capitán Philipps, la palabra

es *beleti*, contracción de *ba*, padre, y *eleti*, cultivos, y concluye que significa, por tanto, «padre-(de)-los campos cultivados», y añade: «Esto puede ser razonablemente tomado como un atributo de *Mboli*, una de cuyas principales funciones consiste en actuar como el señor espiritual del territorio de los *a-zande (sande, sende)* o gente-de-la-tierra» (página 178). Según Lagae y Larken, la palabra está compuesta de *Ba*, grande, y *eti*, cultivos, y llegan a la conclusión de que sería mejor traducirla como «grandes cultivos».

Larken habla de *Baati* como de una personalidad diferenciada, y en su relato de la ceremonia no menciona siquiera a Mbori, mostrando que sus informantes no llegaban en realidad a asociar con ella al ser supremo. Escribe también de *Baati* que «habita las fuentes de ciertas corrientes de agua que surgen de profundos barrancos, sombreados por enormes árboles, o de escarpadas rocas a cuyo pie nacen; y estos lugares son conocidos por revelaciones en sueños, no siendo el propósito de las adivinaciones (oráculos) el descubrirlos» [10]. Sigue diciendo este autor que «es difícil decir lo que la gente imagina que es *Baati*. Puede ser aceptado como un espíritu, o como una personificación de la deidad Mboli, pero se ajustaría indudablemente a un género neutro (animal) y la penúltima línea de la canción sería: *Ndu ru kati*. Podría tener también una personalidad múltiple o el poder de responder a las llamadas que se le hicieran en cualquiera de los diversos lugares que frecuentaba; los azande a los que se les interrogaba al respecto respondían: *"Ko wa boro"*, es como una persona, usando de nuevo el masculino *Ko* y no el neutro sobrenatural, *u*» [11].

En un texto escrito por un cristiano converso, la palabra aparece como *batita*, que significa «gran antepasado». Aunque es evidente que se trata de una elisión al escribir *Baati ti*, *Baati* cruel, se muestra así claramente que el muchacho no comprendía el sentido de lo que estaba escribiendo y hasta qué punto el significado de la canción es desconocido por los azande. Sería un juicio equívoco si nos anticipásemos a suponer que la palabra puede sintetizar un mito.

[10] *Ibid.*, pp. 120-1.
[11] *Ibid.*, p. 121.

Baati es conocido por los azande solamente a través de esta canción, y es bien sabido que, en general, las canciones zande pierden rápidamente cualquier significado que hubieran tenido y que, en todo caso, son únicamente comprensibles de manera parcial para aquellos que las cantan. Retienen sólo la suficiente forma gramatical y un sentido limitado para servir con fines mnemónicos para acompañar al ritmo. Para la mayoría de los azande *Baati* es la misma ceremonia, pero como en una de las canciones se menciona que su pierna se había roto, creen que puede haber sido alguien que tuviera que ver con Mbori. El viejo príncipe del distrito de Yambio, Rikita, me dijo que *Baati* y Mbori eran la misma persona y que la canción se le reveló en un sueño a un espíritu-adivino. Otro anciano me contó que *Baati* es el hijo de Mbori, que así es denominado en una de las canciones citadas. Más adelante discuto la posibilidad de una influencia cristiana a través de algún determinado cauce, quizás antiguo, que explicaría el hecho de que Mbori tuviera un hijo considerado como humano (los espíritus-adivinos dicen, sin embargo, que el sentido de estas referencias son las lamentaciones por sus hijos muertos), y que hubiera caído de las alturas rompiéndose una pierna. Lagae afirma que hay dos ceremonias, la común, que es conocida como *baeti*, y otra que lleva a cabo un importante personaje que vive cerca del Dungu (un lugar en el Congo), que se llama *maziga*, y que se celebraría en un sendero. Es posible que la primera ceremonia esté destinada a atraer la lluvia y la segunda a acabar con las epidemias, pero los azande del Sudán no parecen distinguir entre ambas. Ninguno de mis informantes sabía lo que *maziga* podía significar más allá de la propia acción de la ceremonia. De nuevo aquí la palabra surge en un contexto sencillo en el que es un símbolo para la ceremonia en conjunto. De manera que se dice *ta maziga*, celebrar *maziga*, del mismo modo que se dice *ta baati*, celebrar *baati*. El significado de la palabra puede ser *ma ziga*, colocar un antídoto, ya que *ziga* es la palabra usual para los antídotos mágicos, pero sería arriesgado conceder importancia a esta o a otras conjeturas similares. Lagae no sugiere un significado para la palabra y Philipps y Larken no la mencionan. No obstante, el signifi-

cado de *ta maziga,* la expresión habitual en el Sudán, o de *ta baati,* puede ser sugerido por la misma ceremonia, por la parte que se pone de relieve en la acción de las mujeres que la llevan a cabo y que es enfatizada por los azande cuando describen o comentan la celebración. Se trata del acto de golpear la tierra con los bastones mientras corren entre los huertos y los campos cultivados. *Ta maziga* o *ta baati* es, por tanto, «golpear *(ta) maziga*», o «golpear *baati*», y como en realidad lo que golpean son los cultivos de los que surgirán las principales cosechas (mijo, sésamos, plantas aceitosas, guisantes, judías y mandioca), la suposición de Lagae, Philipps y Larken de que *Baati* se compone de *ba,* grande, y *ati,* cultivos, es probablemente correcta, aunque si esto fuera así el problema radicaría en cómo la expresión ha llegado a ser personificada.

Ni Lagae ni Philipps dudan de que la ceremonia se celebra en honor de Mbori, el ser supremo, y de que los azande expresan en ella sus doctrinas teológicas. Lagae escribe: «Grandes sequías e inundaciones han destruido en muchas ocasiones cosechas enteras. El zande recuerda todavía cómo en el pasado las invasiones de langosta lo habían destruido todo. ¿No podría ser esto un castigo de Mboli? Es necesario ofrecer públicamente a Mboli toda clase de alimentos no sólo para obtener cosechas abundantes y libres de cualquier plaga, sino también para obtener de algún modo el derecho a usar los bienes de la naturaleza» (págs. 70-1). Philipps, que menciona a Mbori como el «propietario espiritual de las tierras de los azande», escribe de esta ceremonia que es «una de las pocas manifestaciones de tributo colectivo al ser supremo», y concluye que «la ofrenda tiene un carácter de seguro contra la productividad deficiente y también, quizá, es un reconocimiento tangible del poder de *Mboli* para conceder o rehusar el usufructo pleno de la tierra» (página 177).

Contemplando la ceremonia y preguntando a los azande acerca de ella, nunca he recibido una impresión tan devota y poética como la dibujada por estos dos observadores. Incluso en la misma ceremonia no hay signos de profunda reverencia hacia un ser supremo. Tampoco puedo obtener de las nociones teológicas zande aquella que explique esta cos-

tumbre; lo que tienen que expresar lo hacen por la vía de la propia acción y añaden muy poco más por la del comentario. He encontrado siempre que sus ideas acerca de las canciones y del propósito del rito eran muy confusas y en la descripción de Larken se evidencia que tales eran también sus impresiones. Parece que asocian vagamente la sequía y la epidemia con Mbori y con la creencia de que si le honran, mediante la celebración de la ceremonia, podría acabar con ellas; pero sus conceptos difícilmente puede decirse que definan las relaciones entre dios y los hombres. Realmente, en estos tiempos de peligro nacional, su lenguaje y comportamiento no dan pruebas de que sean capaces de llegar a concebir coherentemente una deidad. La ceremonia no expresa doctrinas religiosas en tanto que es por sí misma la doctrina, y no existen creencias teológicas ulteriores que puedan ser evocadas para explicarlas. Sus dos momentos culminantes a los ojos de los azande son indudablemente los golpes sobre la tierra y la colocación de las hojas de plantas comestibles en las cabeceras de las corrientes de agua.

Por otra parte, varios azande me han asegurado de buena fe que la ceremonia tenía lugar en honor de los *atoro*, los espíritus de la muerte. Cuando he preguntado a un informante por qué otra gente me había dicho que la celebración se dirigía hacia el ser supremo, me replicó que no sabía, pero que a él siempre le habían dicho que se hacía para honrar a los espíritus. Las tres mujeres espíritus-adivinos consideraban que la ceremonia hacía referencia solamente a los espíritus. La clase real no toma parte en la ceremonia más que consultando a sus oráculos si es conveniente que se lleve a efecto, puesto que su actitud se encamina a colocar ofrendas en las tumbas y pedir a los espíritus de sus padres que detengan la sequía o la epidemia. La lluvia está íntimamente asociada con los espíritus, y cuando los azande desean evitar que la lluvia caiga y estropee su mijo, extendido al sol entre las casas, a la espera de la preparación de los festejos, se dirigen a los espíritus para que no permitan que llueva. No hay duda de que los azande no distinguen claramente entre el ser supremo y los espíritus de la muerte cuando celebran la ceremonia, y de

que piensan en ambos como el objetivo de su ritual. No obstante, un informante, Kisanga, dijo que la gente distinguía entre Mbori y los espíritus.

Además del ser supremo y los espíritus, se piensa que ciertos hombres tienen influencia sobre la lluvia y pueden impedir que caiga o bien ser persuadidos de una manera o de otra para que retiren su oposición y la dejen caer libremente. Según mi experiencia, esta creencia juega una parte muy pequeña en la vida zande y las personas a las que concierne no gozan de especial estima o importancia. En realidad, mis referencias al respecto parten de habladurías, y durante mi estancia en el territorio zande solamente tuve noticias de una acción contra ellos. Sin embargo, Larken les atribuye una determinada importancia social.

Dice este autor: «Existe una creencia general en los dominadores de la lluvia. El poder de controlar la lluvia aparece en ciertas familias y se transmite de padres a hijos, pero los procedimientos y hechizos usados deben ser enseñados, ya que sin ellos no serían capaces de ejercitar su don.

Si hay una sequía y vive en la vecindad alguna persona de la que se conozca que tiene tal poder, debe ser amarrado, o golpeado, o sumergido en un arroyo, o regado con agua hasta que la lluvia caiga. En una ocasión, en Tambura, uno de estos hacedores de lluvia enterró su amuleto junto al cuerpo de su hijo, en venganza por su muerte, que sospechaba había sido causada por procedimientos mágicos. A continuación hubo una gran sequía, y cuando la situación llegó a hacerse muy grave, la tumba fue violada y el amuleto arrojado al río. La lluvia cayó. El 23 de julio de 1915, un hombre vino a quejarse al Comisionado del Distrito de haber sido golpeado por sus vecinos con objeto de que invocara a la lluvia. El día 24 la lluvia empezó a caer. El 25 llegó el jefe de su territorio para formalizar una queja contra él por haber arruinado con su acción las cosechas. En el territorio del jefe Sasa los cultivos fueron víctimas de una sequía. Sasa envió a buscar al hombre que se suponía responsable y le hizo golpear o sumergir en el agua; en seguida aparecieron las primeras lluvias. Condiciones similares se dieron en la zona del jefe Gbefe, el cual envió un mensaje a uno de sus súbditos cuyos antepasados eran conoci-

dos como dominadores de la lluvia durante el régimen Vungara, con el fin de que se considerara responsable si la sequía continuaba, lo que no sucedió...

Parece ser opinión general que los hombres-lluvia sólo pueden emplear su poder cuando lo solicitan sus jefes o vecinos, o cuando reciben los suficientes regalos de alimentos. El jefe Ninda (¿Ngindo?), uno de los más ilustrados e inteligentes Vungura, compartió su primera cosecha de maíz con uno de estos individuos, afirmando que de no hacerlo así las siguientes cosechas hubieran padecido una gran sequía» [12].

Ha quedado explícito que en los textos citados y en los comentarios de Larken se habla del ser supremo como viviendo en las cabeceras de las corrientes de agua. En el texto escrito por mi informante cristiano se habla de él como de una vieja creencia, mientras que Kuagbiaru compara esta creencia, todavía en vigor entre los azande del bosque, con la más reciente de que Mbori vive en el cielo, transmitido por la «gente del correo» que ha podido estar en contacto con la escuela misional y haberla aprendido de maestros cristianos. Mis dos informantes insisten que según la doctrina zande Mbori reside en el nacimiento de los arroyos porque las modernas ideas han concentrado su atención sobre este punto. Lagae y Philipps afirman expresamente que Mbori no tiene un determinado lugar de residencia y ni siquiera mencionan el nacimiento de las corrientes de agua; a pesar de ello, ésta es la única creencia unánime y clara que he encontrado asociada con su nombre. Es a estas oscuras barrancas adonde van las almas de los hombres cuando mueren, para aprender allí la vida tenebrosa de los espíritus. Indudablemente, la asociación del ser supremo y de los espíritus con la lluvia está conectada con su residencia en estas húmedas grietas en las que brota el agua eternamente desde las profundidades de la tierra.

A la información sobre Mbori agrupada bajo los epígrafes de oraciones, nombres personales y la ceremonia en tiempos de epidemia o sequía hay que añadir un mito de creación zande conocido por muchas personas, pero no sig-

[12] *Op. cit.*, 1926, pp. 44-5.

nificativo para todas, incluso para los ancianos. He oído varias versiones de él que difieren ligeramente unas de otras. Todas ellas coinciden en que Bapaizegino, o Bapai, que es lo mismo que Mbori, reunió a la humanidad y al resto de la creación en una especie de canoa redonda que cerró completamente, excepto una pequeña entrada oculta que podía ser abierta, pero que a su vez taponó con cera. Bapaizegino envió entonces un mensajero, en una versión al Bongo *(Boöcircus euryceros isaaci)*, a sus hijos, el Sol, la Luna, la Noche, el Frío y las Estrellas, para que les dijera que estaba agonizando y que debían acudir inmediatamente. Todos los hijos de Bapaizegino acogieron en sus hogares al enviado y cada uno de ellos le mostró el camino hacia la casa del siguiente, pero fue solamente el Sol quien le trató con la consideración que merecía un mensajero de su padre. Aquí encontramos cómo las nociones zande sobre las obligaciones principescas matizan la narración. Los hijos de Bapaizegino se debían comportar como lo hubiera hecho un hijo del rey Gbudwe si un mensajero especial de su padre llegara a la corte. Esta es justamente la forma en que un rey zande puede comprobar el carácter de su hijo. En una de las versiones, el mensajero, actuando bajo las órdenes de su amo, consideró al Sol, debido a su generosidad, como el más grande de los hijos de Bapaizegino, y le explicó el secreto para abrir la canoa redonda que contenía a la humanidad. Le dijo que buscara una mancha hecha con el fruto del árbol *mbiango (Gardenia jovis-tonantis Walw.)* en su superficie y, cuando la descubriera, sabría que allí estaba la entrada oculta.

Cuando los hijos de Bapaizegino llegaron, éste les dijo que había enviado a buscarles con el fin de que abrieran la canoa redonda del universo, que colocó en medio de ellos. Todos se turnaron, intentando abrirla sin éxito. Cuando el Sol fue llamado vio la mancha, pero aparentó que no había visto nada, de modo que parecía que había fracasado como los otros. Su padre les vituperaba por su torpeza para abrir la canoa y entonces el Sol probó una segunda vez, raspando con sus uñas la cera debajo de la mancha, y con un gran ruido salieron violentamente los hombres, los animales, los árboles, los pastos, los ríos, las colinas.

El primer clan de hombres que surgió fue el ambata, los Primeros, y el último clan fue el aboro, los Hombres, así llamados porque Bapaizegino ya había utilizado con los otros clanes todos los nombres que conocía.

Por esta razón, el Sol es el rey de todas las cosas y nadie puede ocultarse a su mirada. Los azande afirman que el Sol está por encima de todo y que por eso los hombres dicen: «Evitad hacerlo por la noche.» A pesar de todo, la noche es buena, porque en ella vuelan las termitas. La Luna es mala, porque cuando su luz brilla las termitas se elevan hacia ella, en lugar de volar hacia abajo, hacia el fuego encendido para atraerlas. Pero también la Luna es buena y la segunda en categoría después del Sol, puesto que los hombres dicen: «Espera que salga la Luna antes de hacer algo.» También las estrellas son buenas, porque cuando se ve a *Tungu*, la estrella de la mañana, se sabe que va a amanecer.

Este es el único mito de la creación, si se le puede llamar así, encontrado entre los azande. Otro mito etiológico, evidentemente de origen más reciente, se encuentra en una u otra forma en varias tribus del Sudán, y quizá se ha difundido por toda Africa. En este mito, que me fue relatado por Rikita, el hijo mayor del rey Gbudwe, Mbori, coloca sobre un árbol una lanza, un escudo y un rifle y da a elegir a los azande estas armas, los cuales tontamente escogen la lanza y el escudo y dejan el rifle a los europeos, cuya dominación se explica así por este mito.

En un mito que conocen muchos azande, y en el que se relata el origen de la muerte, nunca he oído mencionar el nombre de Mbori. Se trata de un típico mito africano que atribuye la muerte a circunstancias fortuitas y que se desarrolla en la siguiente forma: «Los azande dicen que la causa de que la luna no muera es que un cadáver humano y el cadáver de la luna yacen en la misma tumba. Entonces se dijo: "Deja la rana y al sapo saltar con ellos sobre la tumba. Ese cadáver —déjalos saltar con él sobre la tumba— nunca más volverá a morir." La rana saltaba sobre la tumba con el cadáver de la luna. El sapo intentó saltar con el cadáver humano, pero cayeron los dos en la tumba. Por eso dicen de la luna que no puede volver a morir, mientras que el hombre morirá de nuevo. Es por esta razón que la luna

permanece, siempre llega hasta el alba, y se hace vieja, y se transforma en una luna pequeña, y se levanta otra vez en el oeste. Cuando el sapo cayó con el cadáver humano significó que el hombre continuará muriendo siempre y para siempre. Pero la gente cree que esta historia quizá no sea cierta, ya que nadie presenció tal cosa.»

Hay ciertos objetos naturales que son explicados por referencia a Mbori. En los distritos de Yambio y Maridi hay numerosos orificios en las afloraciones rocosas, hechos probablemente por los antiguos ocupantes de la zona, quizá al moler el grano, llamados, por lo general, *fua Mbori*, pisadas de Mbori. Me informaron que habían sido hechos por Ture, el elemento principal del folklore zande, cuando molía el cereal y trituraba el sésamo. Esto debió suceder en época muy temprana, cuando Ture acostumbraba a pasear con Mbori. Otros azande dicen que son las huellas de los pies de Mbori, pero que no saben cuándo o cómo las dejó allí.

También me han dicho que son pisadas de los espíritus. Incluso un individuo me contó la historia cristiana del Jardín del Edén para explicar aquellos agujeros, pero en una forma tan marcada por la cultura zande que pasó mucho tiempo antes de que descubriera su origen. Hubo un tiempo en que no existía el bosque, sino solamente un campo rico y extenso en cuya blanda tierra dejó impresas Mbori sus pisadas. Después Mbori llegó a enojarse con los hombres y transformó todo aquello en bosques y la tierra se endureció aquí y allí hasta convertirse en roca granítica en la que se conservaron las huellas del ser supremo. Larken nos informa de que algunos fenómenos celestes son conocidos como *hu Mbali*, propiedad de dios o cosa divina[13], y yo mismo he oído a los azande hablar de los meteoritos empleando este término.

En el distrito de Tembura hay un elemento natural conocido como *kura Mbori*, el silbato de Mbori, también conocido de oídas por los azande del distrito de Lambio. Larken lo describe así: «Los espíritus de los difuntos enviarán la lluvia si se les invoca acertadamente y se colocan en el altar pequeñas ofrendas. Ciertos lugares, y quizá ciertos es-

[13] *Op. cit.*, 1926, p. 43.

píritus, parecen ser más efectivos que otros. Por ejemplo, la roca Wanga, en las colinas de Pambia, donde Liwa, padre de Tambura, está enterrado es un buen lugar. Puede ser debido a que esta roca está vagamente conectada con *Mbali*, por lo que tiene una especial reputación, ya que posee como rareza el *kura Mbali*, el amuleto de dios. La superficie gris de la roca es lisa y escarpada, y se levanta abruptamente hasta una altura aproximada de unos doscientos pies. Hacia la mitad hay un pequeño agujero a través del cual sobresale lo que parece la raíz de un árbol. Tiene la propiedad de introducirse en el agujero o de salir fuera de él por lo menos una yarda según que la lluvia vaya a caer o no y es conocido como el *kura Mbali*. Además, si se disparara contra esta roca, al menos en tiempos del jefe Tambura, el hombre que hubiera hecho fuego se vería sorprendido por una tormenta antes de poder llegar a su casa. Pero, a pesar de ello, se supone que es el espíritu de Liwa, y no *Mbali*, el que actúa aquí como hacedor de lluvia. Se dice que solamente la súplica de Renzi, el heredero de Tambura, o de uno de los hermanos supervivientes de este último, es de efecto seguro, ya que probablemente Liwa no prestaría atención a las necesidades de cualquier otro que fuera menos importante» [14].

Aparte de estos elementos particulares, la existencia de Mbori explica de una manera muy vaga todas las cosas de la naturaleza. Cuando paseaba por el bosque con los azande les preguntaba frecuentemente los nombres de las plantas y con qué propósitos las usaban, y me replicaban que una planta no se utiliza, sino que es simplemente una planta; no las emplean los hombres, sino únicamente Mbori. De forma similar, si se les pregunta acerca de las afloraciones graníticas, contestarán que Mbori es la causa. Si un zande se ve obligado a decir dónde adquirieron sus padres el conocimiento de la magia y de los oráculos, señalará, automáticamente, que «Mbori nos lo da». Prácticamente cada cosa o fenómeno pueden ser explicados de esta manera. Los elementos naturales especialmente anormales, tales como el silbato de Mbori descrito antes y cualquier anormalidad

[14] *Ibid.*, pp. 45-6.

humana, tal como un nacimiento irregular, son atribuidos a Mbori. Larken escribe: «No hay supersticiones relacionadas con el cabello, excepto cuando ocasionalmente alguien es visto con una cabellera de longitud desacostumbrada, con toda probabilidad porque nunca ha sido cortada. Dicen entonces que una cabellera de tal magnitud se produce por la acción de Mboli, y que su portador podría caer enfermo si llegara a dañarla. El difunto jefe Mainge de Maridi poseía una cabellera leonina, que caía sobre sus hombros despeinada y enmarañada, y que nunca había hecho cortar por esta razón» [15]. (Esto es contrario a lo que yo estaba diciendo. Puede haber cambiado de una costumbre a otra.)

El folklore zande está relacionado casi enteramente con un individuo llamado Ture, que es el héroe de numerosos cuentos y, como se le menciona a veces asociado a Mbori, podemos prestarle aquí atención. En una nota señalada como (B) en el libro de De Calonne sobre los azande encontramos la siguiente afirmación: «Se acepta generalmente que Boli (Mbori) es el dios zande. No he sido capaz de encontrar nada al respecto en los papeles dejados por De Calonne. Boli (Mbori) parece pertenecer más bien a la categoría de los héroes culturales como Tule (Ture). El hecho de que los nativos se comparen a veces, o comparen a sus antepasados con Alá o con Dzambi, pone de manifiesto que no han asimilado en absoluto las ideas metafísicas cristianas, sino que las entidades de esta religión han sido integradas en las antiguas creencias zande. El dios de los zande cristianos no es más que un semidiós. Del mismo modo, las prohibiciones sexuales de los clanes exógamos se extienden a todos aquellos que han tenido el mismo padrino en el bautismo» [16]. Sin duda, le debemos mucho al coronel Bertrand por su ardua labor de editar las notas de De Calonne después de su muerte.

Antes de mencionar la reacción de Lagae a este comentario sería importante señalar que los azande del Sudán han

[15] *Ibid.*, p. 33.

[16] *Op. cit.*, p. 172. Lagae se refiere a un artículo de De Calonne sobre el dinamismo en el que el mismo argumento, con enunciado ligeramente diferente y bajo la misma inicial (B), aparece en *Notre Colonie*, octubre 1920, p. 10.

estado sometidos a una influencia extranjera más breve y menos intensa que los del Congo y que la cuestión de la influencia cristiana directa en sus ideas no es relevante, excepto para los que han vivido en torno a los centros gubernamentales o han sido educados en las escuelas misionales.

Lagae no acepta ecuánimemente esta supremacía de M. (B). Replica: «La question revient à se demander si les Azande assimilent Mboli à Tule. Tous ceux qui ont appris à connaître les Azande, doivent savoir qu'il y a, sur le compte de Tule, toute une série de légendes, qui constituent avec les fables et les contes animaux de folk-lore zande. Ces *sangbwa* Tule, contes ou dits de Tule, se racontent le soir autour du feux, au grand délassement des assistants. Voilà déjà un fait important. Car, qu'on ne s'y méprenne point, Tule n'est entouré d'aucun respect, pas plus que Uylenspieghel dans nos contes à nous. Tule apparaît dans les différentes légendes comme un personnage qui se pique d'être plus intelligent et plus rusé que ses semblables, mais qui bien souvent est roulé d'importance par un plus malin que lui» [17]. Lagae se niega a identificar al autor del universo con un embustero, un ladrón y, en general, un «bala perdida». «De fait, les mensonges et les vols de Tule, mentionnés dans les légendes, ne se comptent pas. Toutefois, aucun zande ne prend au sérieux les exploits et les mécomptes de Tule. Cela se raconte, on en rit, et le temps passe agréablement. Des représailles ne sont pas à craindre. Tule n'est qu'un personnage légendaire.

Quel contraste avec le respect qu'ils témoignent à Mboli, le véritable Etre suprême qui régit leurs destinées. N'equivoquons donc pas, et n'imposons pas aux Azande des idées qui leur sont totalement étrangères. Eux-mêmes ne disent-ils pas de Tule: *ira sawiya nga kù,* ce qui peut se traduire en langage européen: c'est un monsieur qui fait de sa poire. Ils sont loins de lui témoigner un soupçon de culte ou de lui adresser la moindre prière» * [18].

Larken y Philipps están de acuerdo con la opinión de Lagae sobre Ture. Larken escribe: «El equivalente zande de

* La traducción de esta cita, en la pág. 265.
[17] *Op. cit.*, p. 72.
[18] *Op. cit.*, p. 73.

las historias de duendes es la serie de cuentos llamados *Sangba Ture*, que relatan las aventuras y experiencias de un personaje mítico cuyo nombre es Ture, siempre metido en problemas y terriblemente dominado por su mujer Nanzagbe. Hay numerosos cuentos sobre este tema, que son narrados a los niños por sus padres» [19]. Philipps afirma que «*Tulé* puede quizá mejor ser descrito como "chusco". La colección de los *Asangbwa Tulé* o cuentos de *Tulé* forman los cuentos de hadas cotidianos de la literatura popular» [20].

En conjunto, mis conclusiones acerca de Ture coinciden con las de los autores citados. Ciertamente, Ture pertenece más al folklore que a la mitología sagrada y reúne todo el encanto y el humor del zande medio; por esta razón los relatos acerca de él siempre entretienen a los oyentes en torno al fuego vespertino. Pero ¿creen los azande que este personaj existe o que ha existido alguna vez? Es muy difícil responder a esta pregunta, y posiblemente la solución correcta sería decir que creen a medias en Ture. Si se les menciona el problema replican: «Los azande pensamos que puede haber existido, porque nuestros padres así nos lo han dicho.» De un modo vago los azande creen que todavía hoy está vivo, puesto que dicen que los ingleses lo capturaron y lo llevaron a su país y que fue él quien les enseñó cómo fabricar vehículos de motor y los diversos productos de manufactura europea que conocen. Se puede decir solamente que Ture vive en las historias que de él se narran. No tiene sentido preguntar quién fue o es, porque los azande únicamente lo conocen como el héroe de un ciclo de cuentos. Cosas imposibles suceden en estas narraciones (como, por ejemplo, el que los animales hablen), pero ello no impide que los azande crean en él. Para ellos se trata de un personaje real en la situación presentada en las historias. Pero excepto que vive en las historias poco más se sabe de él. No obstante, a veces se le asocia vagamente con Mbori y se dice que paseaba con él.

Tanto Mbori como Ture pertenecen al confuso mundo suprasensible. La imagen de Mbori no está más desarrollada

[19] *Op. cit.*, 1926, p. 28.
[20] *Op. cit.*, p. 174.

que la de Ture, y las pruebas que los azande mencionan sobre la existencia de uno de ellos son las mismas que emplean para justificar la existencia del otro, es decir, la palabra de sus padres. La creencia en Mbori es una función de ciertas situaciones emocionales y está dotado, como consecuencia de las circunstancias de las relaciones humanas con él, con poderes sobrenaturales y con una personalidad vagamente trascendental. A Ture, por otra parte, nunca se le considera divino. Nadie dirige a él sus oraciones ni celebra ceremonias en su honor. Su personalidad está libre de trabas por la necesidad que tiene de proveer un lenguaje de reacción emocional, y el arte ha tenido plena libertad para crear uno de los más deliciosos caracteres de la literatura oral africana.

También es posible, desde luego, hacer a los azande preguntas directas acerca de Mbori: «Este Mbori de quien habla usted, ¿quién es?» Si hubiera algunas doctrinas formuladas sobre él, esta sería la oportunidad de que los azande las enumeraran, si no como dogma completo, al menos de manera fragmentaria. Personalmente, nunca he sido capaz de despertar el más mínimo interés en el asunto y he encontrado que los azande se sienten verdaderamente molestos con las preguntas que hacen referencia al ser supremo. Difícilmente son capaces de exponer más que ambiguas argumentaciones sobre su creencia, y después de preguntar a varios individuos, el encuestador se encuentra bastante confundido respecto a la noción zande de un ser supremo. Mbori es un gran rey de los espíritus («todos los azande dicen que los espíritus están sometidos a Mbori»), pero también puede ayudar a la gente en este mundo, aunque su esfera de influencia es más directa entre los espíritus que habitan con él en el nacimiento de las corrientes de agua, y si un hombre ruega a los espíritus de sus padres éstos solicitarán de Mbori que apoye su petición. Es posible para los espíritus resolver los asuntos entre sí antes que Mbori, sobre todo si no han sido resueltos con justicia por un príncipe durante su vida. Los espíritus pueden ver a Mbori, del que se considera generalmente que lleva el mismo tipo de existencia que ellos, si bien es cierto que los azande no pretenden saber mucho más acerca del género

de vida ultraterrena. Los hombres se reúnen ocasionalmente con los espíritus e incluso pueden ver a Mbori en sueños.

La mayor parte de la gente dice que Mbori nunca es visto en estado de vigilia y que nadie conoce su aspecto, pero algunos azande me han asegurado que ha habido seres humanos que lo han visto, cosa que no se considera como un privilegio, sino como *hu Kpele* o de mal agüero. Algunos dicen que no se encuentra en la tierra, mientras que otros afirman que pasea entre la niebla. Es más grande que los espíritus ordinarios. Hay quien afirma que tiene los rasgos de un hombre, pero de talla gigantesca, y que lleva una inmensa lanza. Otros dicen que los espíritus-adivinos pueden verle en el nacimiento de los arroyos o que se pasea al amanecer por las afloraciones graníticas. Dicen también que es un hombre pequeño y que se adorna con un sombrero de plumas. Incluso me han llegado a contar que Mbori fue introducido en el territorio por los europeos y que antes que llegaran los misioneros los azande sólo prestaban atención a los espíritus, y estos informantes han mantenido su testimonio en contra de las demás opiniones de los nativos.

Mis objeciones generales a la representación del ser supremo, tal como es interpretada por Lagae y Philipps, han podido ya ser apreciadas a través de las diversas críticas que he hecho sobre puntos específicos. Verdaderamente, Mbori puede ser descrito como un dios, como un espíritu y como una persona, pero el concepto es muy confuso; la ambigüedad conceptual de la creencia zande nos permite con facilidad proyectar en ella las nociones de nuestra propia cultura. La argumentación es que puesto que los azande invocan a Mbori en una forma que recuerda nuestras oraciones a Dios, deben tener una doctrina teísta como nosotros. Partiendo del comportamiento zande, construimos un concepto en términos de nuestro propio pensamiento. No creo que los azande tengan ningún género de opiniones doctrinales claras. Ellos actualizan sus creencias expresándolas a través del rito y la oración, pero no las intelectualizan en forma de dogmas y mitos. Al tratar del ser supremo estamos probablemente dando al lenguaje primitivo un significado que no contiene, puesto que nosotros poseemos

análogas costumbres de comportamiento ritual que se relaciona con formas de pensamiento, por medio de las cuales inmediatamente aprehendemos la conducta de los primitivos, atribuyéndoles nociones bien definidas como las nuestras. Con respecto a la magia y brujería hay un abismo tan grande entre nuestros conceptos y los primitivos que apenas existe peligro de captar sus ideas asimilándolas a las nuestras propias, y en consecuencia tratamos tales aspectos del comportamiento como respuestas rituales sin intentar crear una ideología que las explique causalmente. Magia y brujería son difíciles de describir precisamente porque nosotros no actuamos como lo hacen a este respecto los pueblos primitivos, ni tenemos en relación con estas manifestaciones patrones estereotipados de pensamiento. Al tratar de religión, sin embargo, tenemos que traducir solamente los términos religiosos primitivos a nuestro propio lenguaje, y la interpretación que hacemos de ellos está ya condicionada por ese proceso. Una vez traducidas las palabras zande en expresiones tales como «ser supremo» y «alma», las nociones y sentimientos que evocan en nosotros desfiguran nuestra comprensión del significado que poseen para los azande. Simplemente traduciendo «Mbori» como «ser supremo» adscribimos a este concepto una supremacía que para nosotros implica personalidad, omnipotencia, benevolencia y otros atributos divinos. En mi opinión, Lagae y Philipps han inferido del comportamiento zande una doctrina por medio de la cual proceden luego a explicar ese mismo comportamiento.

Creo que he dejado ya bastante claro que han sido vanos mis esfuerzos por encontrar un dogma entre los azande y que los indígenas parecían molestos por tener que tratar el tema de Mbori, a la vez que eran incapaces de expresar más que vagas ideas acerca de él; su única creencia bien definida es que habitaba en el nacimiento de las corrientes de agua. Las oraciones y la ceremonia en tiempo de sequía y epidemia son sus creencias y no simplemente la forma en que expresan una concepción religiosa. La historia de la creación solamente les da un fondo mitológico y no existen pruebas de que este mito sea evocado en apoyo de su creencia en Mbori. Es conocido únicamente por algunas gen-

tes, y parece tener poca relación funcional con la oración y la ceremonia, aunque esto está sugerido por su yuxtaposición en un informe antropológico.

Lo expuesto anteriormente no significa que debamos abstenernos de cualquier comentario sobre este aspecto del comportamiento zande ni que no debamos esforzarnos por interpretarlo. Ciertamente, una interpretación completa debe tener en cuenta todas las interrelaciones culturales, tarea que es imposible aquí y que debe aguardar al estudio final sobre la sociedad zande. No obstante, incluso en esta ocasión, se puede intentar de manera preliminar el análisis de las situaciones en las que Mbori está implicado y también poner de manifiesto ciertas dependencias lógico-emocionales entre categorías religiosas.

Está claro que en todos los casos en que los europeos han escuchado realmente invocar la ayuda de Mbori y no han recogido simplemente las argumentaciones de los azande sobre la oración, la situación era de miedo, ansiedad y desesperación; por ejemplo, durante las tormentas, cuando se sienten amenazados por el arco iris; en ciertas ocasiones durante el embarazo, por daños y desgracias continuos, y en la muerte. Mbori parece ser especialmente invocado como una última instancia cuando todos los demás caminos de asistencia están cerrados. Aunque puedan contener otro sentido, las invocaciones a Mbori tienen en cualquier caso un significado emocional. Puesto que he podido escuchar las apelaciones a los espíritus y a los hechizos, en situaciones idénticas o similares a aquellas en que los azande dicen invocar a Mbori, estas formas de buscar la intervención mística pueden ser consideradas como un lenguaje alternativo y equivalente a un estado emocional.

Los azande no distinguen conceptualmente con claridad entre el ser supremo y los espíritus, nociones que aparecen superpuestas entre sí.

Hemos visto cómo en sus oraciones los azande intercalan sus referencias al ser supremo con llamamientos a los espíritus, por ejemplo: «¡Oh, Mbori! No me has proporcionado buena suerte. Oh, espíritus de mis padres, en qué abismo de miseria he caído.» Tanto Lagae como yo mismo hemos observado que Mbori es reconocido como uno de los

elementos en el nacimiento de los niños, pero Larken cita también a los azande para argumentar que «un niño es un don de los espíritus» [21] y que la criatura «es concedida por *Mbali* (la deidad) a la madre» [22], poniendo de manifiesto nuevamente una confusión que alcanza casi la identidad funcional entre el ser supremo y los espíritus. Cuando el silbato de Mbori se extiende sobre la superficie de la roca es el espíritu de Liwa quien envía la lluvia. Incluso he oído a los azande hablar del alma de Mbori. Al decir que en sueños sus almas avanzan para ver si el camino está libre de desgracias, se refieren a veces a *mbisimore*, mi alma; otras veces, a *atorore*, mi espíritu, y también en ocasiones, a *gi mbori*, mi Mbori.

También hemos señalado que los azande pueden hablar de la ceremonia de la lluvia pensando que concierne tanto a Mbori como a los espíritus, o mejor, no haciendo ninguna distinción real entre ambos. Los espíritus pueden ser llamados durante las sequías para que envíen la lluvia sin que Mbori sea requerido al efecto. Son los espíritus-adivinos quienes organizan la ceremonia de la lluvia; entonan canciones a los espíritus y éstos se dirigen a ellos en las grietas que hay en el nacimiento de los arroyos. En estos relatos el énfasis se pone en los espíritus tanto o más que en Mbori. Los tres espíritus adivinos que organizaban la ceremonia que yo presencié se referían siempre a los espíritus y en absoluto a Mbori.

Está claro que las relaciones entre Mbori, la lluvia, los espíritus y los lugares donde se originan las corrientes de agua son del tipo al que Lévy-Bruhl aplicó el término «participación». Las cabeceras de los ríos y arroyos, donde el agua brota eternamente, son la antítesis de la sequía, y es allí donde residen los espíritus y el ser supremo, precisamente los que poseen el control místico sobre la lluvia. La misma participación puede observarse en la noción de tierra, puesto que los muertos son enterrados y a veces se piensa que residen bajo ella. Mbori también está asociado con la tierra y su fecundidad y quizá el principal rito en la ceremonia *maziga* es el acto de golpear el suelo. Esta inter-

[21] *Op. cit.*, 1926, p. 25.
[22] *Ibid.*, p. 26.

relación se presenta igualmente en las oraciones de los alfareros, que llaman en la misma forma a Mbori cuando excavan en busca de arcilla. Piden que el ser supremo les ayude y solicitan de los espíritus que se alejen para que puedan trabajar en paz.

También está claro, según mi experiencia, que los azande no establecen propiamente diferencias entre Mbori y los espíritus en sus ideas sobre la muerte y en sus creencias escatológicas. Ciertamente, es en esta confusión de representaciones donde radica a mi modo de ver la acción intelectual más importante de la creencia en un ser supremo. Cuando un individuo muere, se reúne con los espíritus en los nacimientos de las corrientes de agua. Pero ¿qué les sucede entonces? Los azande dicen que el espíritu del padre frecuentará en ocasiones su tumba y otras veces visitará los hogares de sus hijos y se interesará por sus asuntos. Pero nadie muestra mucho interés por el espíritu de un abuelo, y ninguno en absoluto por los de sus antepasados más lejanos. La idea de Mbori influye de manera vaga y general en todos los espíritus: «ellos van donde está Mbori», «están con Mbori», aseguran los azande. No hay duda de que Mbori puede ser considerado, es decir, que así lo consideran los azande, como una unión ambigua y generalizada de los espíritus de quienes han dejado este mundo. Sus ideas sobre el espíritu de un padre son comparativamente profundas y definidas, pero los espíritus genealógicamente más alejados se mezclan y confunden en la noción de Mbori. Se pierde su individualidad y sólo queda vigente para ellos esa idea del ser supremo.

Tiene cierto interés observar que Mbori no posee un género personal, sino, como los espíritus, lo que a veces se ha llamado un género animal. No deseo profundizar en esta cuestión, pero debo señalar que en zande se da a las personas el pronombre personal *ko* (masc.) y *li* (fem.), mientras que los animales, los espíritus, el ser supremo, ciertos cuerpos celestes y un número de vegetales y herramientas que tienen una relación especialmente íntima con los seres humanos poseen el pronombre animal *u*.

En su intelectualización de los sentimientos y la conducta zande, Lagae y Philipps no sólo han construido una doc-

trina tal y como nosotros hubiéramos necesitado para sentir y actuar como ellos hacen, sino que han separado y concedido individualidad conceptual a nociones que se confunden en la misma mentalidad zande. Hacen del ser supremo una cosa y de los espíritus otra, siendo así que los propios indígenas tienden a formar una descolorida amalgama, apelando ahora a uno y más tarde a otro como si fueran el mismo, y, al ser la oración una función de las situaciones de tensión emocional expresada en la simplicidad de los ritos, el significado de uno se equipara al del otro, puesto que el significado de ambos es casi enteramente de carácter emocional y escasamente controlado por modelos ideológicos. No solamente es éste el motivo, pero puedo decir que la influencia de los misioneros en lugar de inculcar enteramente nuevas ideas ha producido el efecto de romper un complejo de ideas y dar a cada una individualidad propia y distinta de las otras.

Mbori está asociado también a las normas morales, y aunque no se le considere el agente retributivo directo en las infracciones de las costumbres, sin embargo, sí es una sanción última y distante. Según parece, mientras que la lepra puede ser el castigo de un incesto y las llagas causadas por la magia, se piensa vagamente que Mbori permite estos hechos o al menos no hace nada para prevenirlos. El nombre de Mbori se asocia algunas veces en las oraciones con la observancia de las leyes y las costumbres; no obstante, cuando un individuo enfermo recuerda a Mbori en sus oraciones que no es ladrón ni adúltero, significa que él le puede proteger de la magia ejercida contra él para vengar el hurto o el adulterio. He encontrado también una opinión general que atribuye a Mbori, aunque vagamente, la responsabilidad por las muertes debidas a hechizos o brujería, ya que los nativos dicen que conoce lo que está sucediendo y no hace nada para evitarlo. Por otra parte, hay que recordar que aquí de nuevo la asociación de Mbori con la ley moral no le erige en la única autoridad y responsabilidad y he oído a los azande pronunciar hechizos de manera muy similar, diciendo que no han robado a nadie, que no han cometido adulterio, etc. Por otra parte, la gente no parece insistir sobre tales virtudes cuando se dirige a los espíritus,

ya que a los espíritus de los padres de un individuo les concierne solamente la moralidad dentro de su grupo de parentesco y no puede haber sanción por su conducta con personas no emparentadas. Al ser Mbori una especie de espíritu generalizado, se le asocia con sanciones a conductas que afectan a toda la comunidad. Nunca he oído mencionar a un zande los deseos de Mboli como una razón para hacer algo o dejar de hacerlo. La moral y la noción de un ser supremo no están directamente conectadas en la cultura zande. No es Mbori, sino la magia, la que castiga a los malvados, y la función de Mbori es la de proveer una explicación para esa magia y sus efectos. Las reglas de conducta se apoyan en otros fundamentos que no son los religiosos, e incluso cuando Mbori participa en las sanciones su actuación es de naturaleza distante y secundaria.

Finalmente, parece ser que la idea de Mbori provee de una causa remota a todas y cada una de las cosas del mundo. Es el horizonte del pensamiento zande, un confuso infinito en el que termina toda la cadena de causaciones. Hemos visto cómo Mbori es un tipo de espíritu generalizado. Las almas de los hombres se convierten en espíritus, y éstos se van a vivir con Mbori, disolviendo en él sus personalidades. Hemos visto también cómo el ser supremo es una especie de causa generalizada, siendo el único participante común en todas las causas. Las sanciones inmediatas que preocupan a los azande son las de los príncipes, los hechizos, los espíritus de sus padres, la venganza privada y algunas más de este género. Pero, por encima de todas, y en la lejanía, su único elemento común es Mbori, y esta noción les permite comprender por qué existen las sanciones y cómo se reparten de una manera justa. La magia, como *bagdubuma,* la magia de la venganza, actúa equitativamente, es decir, que mata solamente brujos, ladrones y adúlteros. Pero si se pregunta a los azande de dónde obtienen hechizos tan excelentes y por qué actúan en la forma convenida, dicen que se los da Mbori y que probablemente él mismo supervisa su acción, aunque de esto último no parecen estar seguros. Los azande no creen que Mbori vengue directamente los crímenes, pero les permiten justificar y comprender la venganza.

Del mismo modo que Mbori concede a los hombres la magia y los oráculos, es también el argumento final para la existencia de todas las cosas. Esto se aprecia perfectamente en el excelente trabajo de A. M. de Graer sobre la medicina zande, en el que señala que si se interpela a los azande sobre sus medicamentos: «¿Quién te enseñó esos remedios?», replican invariablemente: «Nuestros antepasados.» Y si se continúa preguntando: «Y tus antepasados, ¿de quién los obtuvieron?», insisten: «De sus antepasados, a su vez.» Hasta que al fin terminan por declarar: «Dios es el primero que nos enseñó a usar las plantas curativas»[23]. Si se hace retroceder a un zande paso a paso hasta los límites de su conocimiento, allí se encuentra a Mbori, cuyo nombre ocupa el lugar del entendimiento. El es el horizonte que rodea el saber y la tradición; él crea el sol y la luna, las estrellas y los ríos, las llanuras y las montañas, los hombres y los animales, los pájaros y los árboles. Cuando los azande no consiguen comprender algo lo explican vagamente recurriendo a Mbori. El hombre y la mujer procrean hijos, pero los azande perciben que ambos no son suficientes para que haya concepción, puesto que algunas parejas no tienen descendencia o simplemente pasan algunos años antes de que puedan tenerla. La concepción también depende de Mbori, y si no fuera por su participación, los niños ni llegarían a nacer. ¿Cuál es la causa de que vengan al mundo seres deformes o monstruosos? Los azande no la conocen, pero afirman que «ése es asunto de Mbori». ¿Quién produce los fenómenos curiosos de la naturaleza, los huecos uniformes de las afloraciones rocosas, la raíz de árbol que se expande y se contrae, el largo y exuberante pelo de algunos hombres? «Mbori es la causa», dicen los azande. La muerte es el límite más evidente a la experiencia, y más allá se encuentra Mbori, que personifica y da forma a los espíritus.

Se pueden añadir unas palabras sobre las posibles influencias culturales extranjeras en la noción zande de un ser supremo. No se pueden ofrecer pruebas de tal influencia, pero hay ciertos indicios que permiten admitir de algún modo esta posibilidad. Estos indicios derivan principalmen-

[23] GRAER, A. M. DE, «L'Art de Guérir chez les Azande», *Congo*, 1929, tomo I, p. 223.

te de la presencia de ideas que no parecen haber surgido en la cultura zande y que presentan carácter foráneo. Lo que no podemos afirmar es que estos mismos rasgos, considerados extranjeros debido a su desajuste cultural, correspondan a las enseñanzas cristianas, aunque es posible, sin embargo, que su origen sea cristiano y que quizás hayan sido difundidos extensamente en tiempos remotos. Hemos visto que el nombre de Baati presenta dificultades, ya que se dice de él que cayó de las alturas y se rompió una pierna; mientras que también se afirma que es el hijo de Mbori; quien se lo llevó de entre los hombres. Además, a este personaje se le concede el pronombre utilizado para los humanos y no el de los espíritus y las almas. El mito de la creación muestra signos de otra cultura, puesto que los hombres y otras criaturas se afirma que surgieron de un *kurungba*, una especie de canoa o barca. Los azande —en todo caso los del Sudán— probablemente sólo han visto canoas entre los extranjeros que viven en las orillas de los grandes ríos, como el Uelle del Congo. Es curioso, por tanto, encontrar la canoa como tema central en este mito de creación. Puede señalarse también que la cultura zande es muy pobre en mitología y que las únicas tradiciones comparables al relato de la creación, en el detalle y en la complejidad, son las que se refieren a un gran médico-brujo de la antigüedad, que cortó en dos un río para permitir a los azande pasar el otro lado y que finalmente subió a los cielos, una historia parecida a la de Moisés y Elías. He oído incluso a las gentes del bosque identificar a este personaje con el Cristo de los misioneros. Ya he mencionado precisamente cómo algunos nativos afirman que Mbori fue traído por los misioneros. Debe señalarse además que a veces Mbori no es mencionado en relación con la ceremonia de la lluvia y que parece casi como si hubiera sido incorporado para actuar directamente con los espíritus de los muertos. Es imposible determinar si estas ideas son debidas o no a las antiguas enseñanzas cristianas e incluso las actuales son difícil de detectar cuando han sido integradas por los azande del bosque en sus propias tradiciones, como se pone de manifiesto en la historia del Jardín del Edén relatada en este artículo.

9. *SANZA*, UN RASGO CARACTERISTICO DE LA LENGUA Y EL PENSAMIENTO ZANDE *

Del estudio de tres tópicos en mi libro *Witchcraft, oracles and magic among the Azande* (1937) surgió un cuadro donde se dibujan algunos rasgos de la mentalidad zande, revelándose frecuentemente como suspicaz, desconfiada y hostil. Otra faceta de esta mentalidad se revela en el concepto zande de *sanza* (pl. *asanza)*.

C. R. Lagae y V. H. Vanden Plas, en su excelente libro *La langue des Azande* (vol. II, 1922, p. 140), traducen esta palabra por «animosité; haine; jalousie. *Sanzale kpwotolo yo:* la haine de moi dans ton corps, tu me portes de la haine (à noter que le possessif *le*, pronom suffixé, amène la traduction littérale suivante: ma haine dans ton corps; c'est-à-dire: la haine qu'il porte à mon égard). *Sanzale vulo yo ku ti le:* ma haine (la haine que tu as pour moi) dans ton ventre à mon égard. *Sanza bangilise:* haine de l'oeil, signifie un clin d'oeil. Celui qui constate que son interlocuteur cligne des yeux à une tierce personne, le prend généralement en mauvaise part. *Sanzako namanga le:* la haine de lui (c'est-à-dire: contre lui) me travaille». Es raro que no señalen «proverbio» como uno de los significados de la palabra. El diccionario recopilado por los misioneros ingleses Canon y E. C. Gore *(Zande and English dictionary,* 1931, página 138) anota separadamente como dos palabras distintas *sanza,* «parábola, proverbio», y *sanza,* «(con los verbos *ba* o *gumba),* sospecha, duda, odio, envidia, celos. *Sanza bangirise*[1] significa una mirada o guiño de desdén o de resquemor». Sin embargo, es la misma palabra, y espero demostrar, entre otras cosas, por qué se refieren a los proverbios con otra palabra que también significa rencor, odio, envidia y celos.

* Artículo escrito en 1956.

[1] El mismo sonido en zande se escribe a veces *l* y a veces *r*.

No pretendo dar una larga lista de proverbios zande, sino sólo unos cuantos ejemplos. Cientos de ellos han sido recogidos por Canon y Gore (*A Zande Grammar*, s. f. [1931], páginas 134-46), y en número mucho mayor, por S. Bervoets (*«Hinapai»: Enige spreekwoorden van bij de Zande*, Zaïre, 1952, 1953 y 1954); pero mi escaso conocimiento del flamenco es insuficiente para una completa apreciación del estudio de este autor. Lo que intento hacer es aportar nuevas luces para la comprensión del pensamiento zande a través de la consideración de lo que los azande entienden por *sanza*, y en el curso de esta investigación podemos también conocer cómo usan los proverbios y lo que piensan de su empleo.

Algunos ejemplos de proverbios o aforismos con más o menos sentido en nuestra lengua, con algunos comentarios zande sobre ellos, son los siguientes (les he dado una traducción libre)[2]:

1) *I ni kpisidi bakumba na gani kpata roko:* «enterraron a un viejo con su viejo vestido de corteza». Comentario: «En el pasado, cuando un anciano moría, era enterrado junto a su mujer, la cual siempre estaba a su lado para cumplir sus deseos. La gente decía que ella era su viejo vestido de corteza. Era costumbre enterrar a los príncipes con su viejo vestido de corteza, esto es, con sus esposas.» (Antes de que los europeos empezaran a administrar el territorio de los azande, las mujeres de los príncipes, y a veces también de los plebeyos importantes, eran, en todo caso ocasionalmente, enterradas vivas junto a sus esposos muertos.)

2) *Wo na ora nga rimo ru te:* «una serpiente no reniega de su nombre». Comentario: «Los azande se preguntan unos a otros cuáles son sus clanes; si encuentro a un hombre en un sendero y le pregunto cuál es su clan me dirá siempre el nombre de su verdadero clan; no lo ocultará, puesto que una serpiente no renuncia a su nombre. El significado de esto es que nunca se debe renegar del propio clan, incluso si no tiene un buen nombre.» (S. Bervoets recoge *wo nao-*

[2] He procurado traducir los textos zande de forma que sean en lo posible de fácil comprensión para el lector español, es decir, que he tenido que modificar ligeramente la forma un tanto literal en que el autor los publica. (N. del T.)

ranga ngbwatungalu te, «de slang verloochent haar geslacht niet».)

3) *Aboro ni ta gunde be go, ya sumba we u i a gunde be ru:* «cuando la gente está asustada del criceto termitero dicen que es éste quien tiene miedo de ellos». Comentario: «Un hombre dice que va a matar a otro por haber cometido adulterio con su esposa. Su príncipe le calma y le dice que es preferible para el ofensor pagar una compensación en lanzas; y el marido consiente en lo que el príncipe sugiere. Le dice al ofensor: "Estoy amedrentado por el príncipe, mientras que tú piensas que tengo miedo de ti. Si no fuera por el príncipe, te mataría. Del mismo modo, cuando la gente se asusta del criceto dicen que es éste quien tiene miedo." El criceto es un pequeño animal que huye a la vista del hombre y se esconde en un montículo termitero abandonado o en el interior de cualquier elevación del terreno; el hombre permanece meditando en la firmeza del termitero.» (Gore anota: *ini ta ora go, sumba ki ya, u i a ora ru,* «como se confunden a causa del hormiguero, el criceto piensa que están huyendo de él» y se aplica «al hombre cuya mala conducta es pasada por alto y olvidada y que cree que es debido a que tienen miedo de él». S. Bervoets tiene *i nitaora go, sumba ki ya: i naora lu,* «ze zijn voor de termietenheuvel gaan lopen [uit de weg gegaan] en de *sumba* [veldrat] zegt: "zij vrezen mij".»)

4) *I ni ini bawo rago zo ru:* «se conoce a una serpiente macho cuando se la cocina». Comentario: «Si se le ha hecho algún perjuicio a un individuo, como cometer adulterio con su mujer, y él es ignorante de ello, te dirán que lo mejor que puedes hacer es dejar de actuar como has estado haciendo, porque el marido podría llegar a enterarse. Es entonces cuando se aplica este *sanza;* y se dice también "lo sabrás el día en que salga; entonces conocerás la verdad". Esta es la razón por la que se dice que se conoce a una serpiente macho en el momento de cocinarla, porque cuando se pone al fuego una pitón, su miembro masculino se pone erecto con el calor y la gente lo ve, y no antes, ya que cuando estaba viva lo tenía escondido.» (El comentario de Gore: «El carácter de un hombre se conoce en los momentos de prueba.»)

5) *Ba gude uwe te:* «un niño no tiene dos padres». Comentario: «El padre de un individuo ha muerto. Después de la muerte de su padre se encuentra en un estado verdaderamente miserable, puesto que sus parientes no se portan bien con él y ni siquiera le buscan una esposa. Empieza a prosperar por su propio esfuerzo, se casa con varias mujeres y engendra hijos con ellas. Sus parientes vienen a su casa, pero no reciben comida, y empiezan a hablar mal de él, diciendo que es un falso compañero. Saca cerveza e invita a todos sus parientes a beber. Cuando están todos reunidos se levanta y les habla de esta manera: "¿Por qué habéis hablado mal de mí, viendo que he prosperado por mi propio esfuerzo y que nadie procuró casarme con una mujer? Un hijo no tiene dos padres; yo solo soy el padre de todos estos niños. Si mi padre viviera, él creería en mí".»

6) *Sa gara a kati rogo mbaro yo*: «la cola del lagarto se rompe en el juego». Comentario: «Esto significa que hay un hombre que bromea contigo todo el tiempo, pero sus bromas no son nobles; hay en ellas malicia. De tal forma que perderás los estribos y él también se enfadará y tendrá una pelea contigo. Es cuando la gente dice este *sanza,* puesto que las bromas del hombre no eran bienintencionadas.» (Comentario de Gore: «No te enfades cuando juegas.» Bervoets da: *sa gala nakiti rogo mbaro,* «de staart van de hagedis breekt af onder 't spel», y algunas variantes.)

7) *Gude a ri ga bako kondo mboko badia bako:* «un niño se ha comido la gallina de su padre por cuenta del amigo de su padre». Comentario: «En el pasado, un hombre mayor no comía gallina con su hijo en ninguna circunstancia. Es decir, que cuando algún amigo llegaba y cocinaban una gallina para él, éste llamaba al hijo del dueño de la casa para que viniera a comerla con él. El padre del niño decía: "Come tú primero, y cuando hayas acabado le daré al niño lo que quede." Su amigo no cedería y el niño vendría a sentarse y comer la gallina con el amigo de su padre. Por esta razón se dice este *sanza.*»

8) *I na yugo nga sanza fu awiri ira sanza te:* «no se debe enseñar un *sanza* a los hijos de una persona que los conoce». Comentario: «El significado de esto es que a un príncipe no se le debe enseñar un *sanza,* porque fueron los

príncipes quienes originaron los *sanza*. Los príncipes dicen a los azande que no les enseñen los *sanza*, porque son príncipes y porque de ellos nacieron los *sanza*.»

9) *Anyogi na batika zi:* «una abeja ha engendrado una mosca». Comentario: «Un hombre engendra muchos niños y los protege cuidadosamente todo el tiempo, y ve que uno de ellos es estúpido y dice: "La abeja dio a luz a una mosca." Puesto que la abeja es un insecto valiente no se deben hacer bromas con ella. Es decir, que este notable individuo ha tenido hijos que no son tan inteligentes como él.» (Bervoets da: *nioge vungi azi*, «de bie heeft vliegen gebaard».)

10) *I ni kpe miri bi ango kina ngba ru yo:* «frotaron el excremento del perro negro en su propia boca». Comentario: «El significado es que no se mata a un hombre a causa de lo que otro ha hecho, sino sólo por lo que él mismo ha hecho. Si un hombre ha hecho mal, afirman respecto a aquel que siempre le acompaña que puede tener un buen comportamiento, aunque su amigo no lo haya tenido.» (Si el perro negro es un ladrón, lo matarán, y no al perro rojo.)

11) *Bamongo yo na nye nga ko o gbua te:* «un hombre no está risueño sin razón». Comentario: «Si un hombre sonríe es porque ha recibido una buena comida y está satisfecho; la risa le viene entonces. Si estás enfermo o hambriento, la risa abandona tus labios; si en ese momento un hombre bromea no te hace ninguna gracia. Por eso la gente utiliza este *sanza* para decir que no existe alegría sin causa.»

12) *Gbate a siri kunduru ni sa ru:* «el francolín ha vendido su buche» (está tratando de escapar de una trampa). Comentario: «Esto significa que un hombre te da algo, diciéndote: "No se lo digas a nadie." Pero después te encuentras en compañía de otros hombres y les dices: "Vosotros, vosotros estáis hambrientos; yo he comido algo bueno." Es entonces cuando dicen que el francolín ha vendido su buche. Hablas acerca de esta comida que está en tu estómago; si un brujo te oyera te hechizaría, pensando que habías comido algo bueno; es como si tú mismo les dijeras que te abrieran el estómago por propia iniciativa, puesto que les has dicho que has comido algo, y eso es motivo para que te hechicen.» (Gore anota: *¿gbate nga mo na siri kunduru?*,

«¿acaso eres tú una perdiz que destripe su [propio] buche?» Y el autor comenta: «No te engañes a ti mismo.»)

13) *Boro ni kpamu ti ni ni wiri nzaga kurani:* «un hombre se rasca con la uña de su compañero». Un hombre gana fama de generoso por ser liberal con los bienes de otros. Otra versión es *boro na kpama nga ti ni na wiri nzaga kura te,* «un hombre no se rasca con la uña de otro». Comentario: «Así es como se dice: no te puedo dar lo que es propiedad de otro; esa persona te lo quitaría.»

14) *Ka renvo rundu bamo ti ngia u arundu ro a:* «si una rata muerde a su padre, quizá también te muerda a ti». Los que han ofendido a otros pueden ofenderte también a ti.

15) *¿Mbara nga mo, mo na imi ira ati?*: «¿eres el elefante que mató al dueño del huerto?». Primero un elefante estropea el huerto y luego mata al propietario. Esto es, como decimos nosotros, añadir insultos a la ofensa, como cuando un individuo comete adulterio y después insulta al marido. (Comentario de Gore: «¿Estás enfadado con alguien por proteger lo que es de su propiedad?»)

16) *I na gumba nga rimo sumba na go te:* «no se habla mal del criceto termitero». No se debe hablar mal de un hombre en presencia de su amigo, su pariente, su hermano de sangre o su pariente político. El criceto tiene su hogar en los termiteros. Bervoets dice: *i na penga limo sumba na go te,* «men noemt de veldrat niet in het oor van de termietenheuvel».

17) *Fufurafu na ke pati miri mama:* «la mariposa revolotea sobre el excremento del leopardo». Comentario: «Puede que te encuentres de viaje con tu hijo y surja una reyerta con alguien que, al quedaros solos, se volvería contra tu hijo para golpearle; entonces le dirás en *sanza*: "La mariposa revolotea sobre el excremento del leopardo." Este *sanza,* en sus orígenes, estaba relacionado con el príncipe. Si te opones en algo al príncipe tus amigos te dirán: "Estás revoloteando sobre el excremento del leopardo." Lo cual significa que un príncipe es peligroso como un leopardo, que no juega con el hombre.» (Bervoets lo traduce así: «De vlinders staan rond de drek van de luipaard.»)

18) *I a kuru vura ngbaya ku kpakasira yo:* «inician la guerra del maíz por las hojas de calabaza». Comentario:

«Esto significa que viene un hombre y te mira y repentinamente comienza a insultar a tu hijo o a tu esposa, insultándoles casi hasta atacarles. Entonces le hablas así: "Empiezas la guerra del maíz por las hojas de calabaza." Es decir, me insultas por medio de mi hijo. Del mismo modo que un hombre va a recoger la hoja de la calabaza en el maizal, y mientras lo está haciendo se vuelve a deshojar algunas mazorcas. Por eso los azande dicen al respecto en un *sanza:* "Empiezas la guerra del maíz por las hojas de la calabaza", es decir, "diriges tu ataque hacia mi hijo y me atacas a mí en él, haciéndome daño."» (El maíz y la calabaza crecen juntos. Este proverbio, como se verá más tarde, significa que a veces se hace o se dice algo a un individuo cuando realmente se intenta injuriar a otro, y resume en *sanza* una forma común del comportamiento zande.) (Gore lo traduce: «Fueron a atacar al maíz en las hojas de calabaza», y comenta: «Se dice de uno que abandona una tarea sin terminarla y comienza otra.»)

19) *Mi du wa munga:* «yo soy como un pedregal». Después de una sequía, las fuertes lluvias atraen a los pedregales a miles de pequeños insectos que pasan allí ruidosamente el día hasta el anochecer. Alguien puede dirigir este *sanza* a sus hijos que le han abandonado para ir a vivir en diferentes partes del territorio lejos de él. Un día volverán todos de nuevo.

20) *Da na ya fo roni mbara du gi go yo?:* «¿quién te ha contado que hay un elefante detrás del termitero?». El significado de este *sanza* es que sólo aquellos que se muestran dispuestos a ayudar a los demás recibirán probablemente ayuda. Si un hombre no tiene amigos, nadie le dirá cuando le vean aproximarse a un territorio que hay un elefante detrás. Me dieron el ejemplo de un individuo que llega a visitar a otro que está comiendo en su choza y que es un hombre avaro. El visitante está hambriento y pregunta al hijo del propietario de la casa dónde está su padre. El muchacho, al que le han enseñado lo que tiene que decir en estas ocasiones, replica que su padre se ha ido a la corte. El visitante se pregunta si será una mentira, pero no desea manifestar sus dudas. En lugar de ello dice este *sanza.* El muchacho cuenta a su padre más tarde lo que ha dicho el

visitante y que él no comprendió. El padre le dice que repita lo que ha oído, y si es un hombre que entiende *sanza* apreciará el significado. (Según Gore, es: *da na ya fo ro mbara du gi go?*, «¿quién te ha dicho que hay un elefante detrás del montículo?», y comenta: «Cuando se aconseja algo de lo que no se está seguro.»)

21) *Gine ime angba gbe, runge a kpi ngbwa a:* «el camino hacia el agua era excelente, pero en él se rompió el recipiente». De todas formas, aunque el sendero que conduce a donde está el agua pueda ser bueno, es posible tropezar y romper la vasija. Este proverbio se usa probablemente en muchas situaciones. Una es cuando la esposa se lo dice a una amiga o a otra de las esposas, pero *lo dirige* al marido, queriendo hacerle saber que ella y las otras mujeres están descontentas porque siempre duerme con la joven favorita, relegándolas a ellas. «Puesto que siempre vas por el camino, es mejor que tengas cuidado.» Si el marido es un hombre que no comprende bien el *sanza* (pero sospecha que se refiere a él) preguntará a su esposa de qué está hablando. Ella replicará: «No, señor; no estaba hablando de ti. Estaba solamente diciendo a esta muchacha que tuviera cuidado con mis vasijas, ya que nunca la precaución es excesiva, incluso en los buenos caminos.» Ella ha escogido para pronunciar este *sanza* el momento en que una de las otras esposas va a buscar agua, para que parezca que está refiriéndose a sus vasijas.

22) *Boro na kita nga gani mvuko ti ga bakurani biri te:* «un hombre no emplea su hacha en la madera de su amigo». Comentario: «Significa que un hombre no envía a sus esposas o a sus sirvientes a cuidar los huertos de otros, sino solamente el suyo propio.»

Estos ejemplos parecen suficientes. Su sentido general está claro, pero hay que señalar que no solamente puede haber variación en la forma del proverbio, sino también que pueden usarse en una amplia gama de situaciones diferentes. El cambio de significado implica una adaptación a la situación real. El significado del *sanza* abarca mucho

más que nuestros proverbios y aforismos. Incluye cualquier observación o acto que se pretenda confuso, oscuro, ambiguo y cualquier palabra o gesto que parezca sugerir un significado distinto del que tiene por sí mismo; es decir, tenemos, por lo tanto, un doble significado, uno manifiesto y otro latente. De todas formas, los azande están muy sensibilizados y su susceptibilidad atribuye con frecuencia ocultos significados y dobles sentidos a palabras o frases que carecen de ellos. Es verdad que no todos los circunloquios considerados como *sanza* son maliciosos. Distinguen entre *wene sanza* y *gbigbita sanza*, *sanza* bueno y *sanza* malo. Pero un *sanza* es por lo general malévolo en un cierto grado, e incluso un *sanza* bueno puede, en una situación apropiada, ser transformado con fines maliciosos.

Los azande prefieren muchas veces la circunlocución que ir directamente a la cuestión, tanto en el trato con los amigos como en todas sus actividades sociales, aunque resulta más evidente en ciertas formas de relación que en otras. Sería mejor, de todas maneras, antes de entrar en una discusión más general, dar algunos ejemplos de esta costumbre, proporcionados por los mismos azande, cuyos argumentos, lo mismo que sus proverbios, he recogido a veces en inglés y a veces en lengua zande.

1) Un hombre dice en presencia de su esposa a un amigo: «Amigo, cómo vuelan por aquí esas golondrinas.» Está hablando acerca de la ligereza de su esposa, y en caso de que ella comprenda la alusión, disimula mirando hacia las golondrinas, mientras hace una observación aparentemente inocente. Su amigo comprende lo que quiere decir y replica: «¡Sí, señor; pero no me hables sobre esas golondrinas ni de cómo es posible que vengan por aquí, señor! (lo que dices es una gran verdad).» Su esposa, sin embargo, comprende también lo que quiere decir y advierte secamente: «¡Sí, señor; tienes que dejarla (a tu esposa) y tomar una buena (esposa), puesto que te casaste con una golondrina! (cásate con alguien más si eso es lo que quieres).» El marido mira sorprendido y dolorido a su esposa, ya que ésta ha tomado de mala manera una observación inocente sobre las golondrinas. «¿Puede uno sentirse ofendido por alguien que está por encima (las golondrinas) de nosotros,

señora?» Ella replica: «Ay, señor; intentar ofenderme no me resulta agradable; tú hablabas de mí; me has hecho caer del árbol.» El sentido de la respuesta es: «Tú eres un estúpido por intentar criticarme en mi presencia. Estabas hablando de mí y siempre me estás pinchando. Correré, me marcharé, y algo te pasará si intentas seguirme.» El lenguaje *sanza* es muy corriente entre un hombre y su esposa para referirse a las relaciones del matrimonio. Es generalmente el marido quien lo utiliza con frecuencia para referirse a la vida sexual con su mujer.

2) Un hombre se queja a su familia política de que su mujer le rehúsa sus derechos maritales: «Tiene una nueva forma de ser e intenta matarme con demasiadas gachas; pero yo no me casé con ella por las gachas solamente; lo hice para todo.» (Le da mucha comida por la noche para que duerma, pero la comida no es el único propósito del matrimonio; la unión es otro de ellos.)

3) Esta es una conversación típica entre dos hombres. Uno desea decirle al otro que su esposa no realiza el acto sexual con él, pero no quiere decírselo con muchas palabras, de manera que va dando rodeos, participándole su problema por insinuaciones. Dice: «Mi condición es mala.» Su amigo replica: «¿Qué se podría hacer para mejorarla?» Responde: «Si dijera que mis esposas están en contra de mí en mi propia casa, ¿qué pasaría?» Y añade: «La mala suerte me persigue; mi hogar está hoy en contra de mí.» También hace alguna referencia oscura a la brujería y explica la actitud de las mujeres hacia él con respecto a la unión sexual dando rodeos, por ejemplo: «Le hablo a mi esposa, pero no escucha.» Si estuvieran haciendo una exposición del caso ante un príncipe sería más explícito, aunque siempre mantendría una forma de hablar *sanza*, en esas circunstancias por buena educación. Diría: «Voy a su casa y ella se aleja de mí como una niña pequeña, príncipe»; o aún iría más derecho al asunto: «Ella me quita el sitio de la cama»; o «ella yace en el suelo». O podría decir de otra manera: «Divide la cabaña conmigo»; una mujer en similares circunstancias diría: «Príncipe, me ha abandonado en la cabaña.»

4) Los azande son sigilosos cuando consultan a los oráculos, y frecuentemente esto les hace emplear una forma

de hablar *sanza*, de la cual voy a dar tres ejemplos. Un hombre quiere decirle a un muchacho: «Vamos y consultemos a nuestro oráculo del veneno»; pero allí hay muchas mujeres presentes y no quiere que conozcan sus intenciones, y también puede haber hombres presentes que no quieren ir con otros y mezclarse en sus asuntos privados y que también hacen uso de sus venenos y pollos para sus propios asuntos. Así que dirá: «Levántate, muchacho, y comienza a andar; vete y haz funcionar tu oráculo de frotar la tabla» (y no menciona el oráculo de los venenos). Uno de sus parientes políticos que está presente le pregunta: «Amigo, ¿realmente es la tabla de frotar?» (y no como él sospecha, acertadamente, el oráculo del veneno), a lo que el otro replica: «Sí, señor; mi pariente político, maestro. Puesto que soy tan pobre, ¿por qué piensa que me gustaría conocer el viaje de los hombres?» (El viaje de los hombres significa el lugar donde sólo los hombres van, sea para obtener veneno o para consultar directamente al oráculo.)

5) Un hombre, *A*, va a toda prisa con una cesta en sus manos que contiene algunos pollos a consultar al oráculo del veneno, que ya ha sido preparado en un arbusto por un muchacho enviado de antemano. Justo cuando está llegando al arbusto donde está situado el lugar de consulta se encuentra con otro hombre, *B*. *A* no quiere que *B* sepa dónde va o cuál es su propósito y trata de saludarle de pasada, pero *B* es curioso y le pregunta adónde va. *A* replica: «No, señor (no voy a ningún sitio en particular); acabo de estar con un amigo que vive por ahí para pedirle que coja un pollo pequeño (para realizar con él la consulta al oráculo), porque mi condición ha sido mala recientemente. Si yo fuera a pedir un poco de veneno a esos que frecuentemente consultan al oráculo hubiera yo mismo asfixiado al pollo (usado el pollo para consultar al oráculo).» No puede pretender que los pollos que lleva no sean para consultar al oráculo —es demasiado obvio que esa es la finalidad—, pero pretende que ha ido solamente a pedir prestados algunos pollos a un vecino para consultar sobre sus asuntos al oráculo algún otro día. Se despide de *B* y continúa andando por el camino, pero cuando ha llegado al primer arbusto, antes del lugar de la consulta, da un agudo grito de

dolor y se sienta, diciéndose a sí mismo en voz alta, para que *B* pueda oírle: «¡Oh!, ¿dónde hay un cuchillo? ¡Vaya espina!»; cuando *B* vuelve su cabeza y pregunta: «¿Qué te pasa?», *A* contesta: «Nada; solamente una gran espina; continúa tu camino»; entonces observa a *B* hasta que le pierde de vista y, siguiendo su marcha, llega al sitio determinado para consultar al oráculo.

6) Un hombre va a consultar el oráculo del veneno con una o dos personas mayores y se encuentra con un vecino que le pregunta si se propone realizar la consulta y si desea que le acompañe, esperando así satisfacer su curiosidad sobre los asuntos de aquél, y también si él pudiera hacer uso de sus pollos y venenos para exponer un problema al juicio del oráculo. Le dice: «Amigo, ¿dónde vas, señor?», y el otro replica: «Maestro, mi madre política continúa enferma y debo ir a la casa de mi hermano de sangre para decirle que mande un muchacho a su casa» (para preguntar acerca de su salud). El vecino, debido a la mala cara del otro, se apercibe de adónde va realmente y hace otra tentativa para tratar de ser invitado a la consulta del oráculo: «Oh, amigo, me uniré a ti en tu camino e iremos juntos.» El hombre replica: «No, mi hermano de sangre (mi amigo); primero voy a ver a aquel compañero y estaré con él algún tiempo. Hay algo que tengo que hacer, y si lo resuelvo estaré contento, porque podré entonces enviar al muchacho. Después iré a casa de mi hermano de sangre para arreglar la situación y mandar un mensajero a mi madre política.» (Lo que está diciendo es que, puesto que tiene que ver primero al otro hombre y no está en el camino de su vecino, no necesita molestarse en acompañarle; de todas formas estaría perdiendo el tiempo, porque todos estos asuntos le iban a tomar la mayor parte de la mañana.) Su vecino replica socarronamente: «¡Oh, amigo, qué persona más ocupada eres!» El hombre responde a esta afirmación irónica: «¿Me parece que no habíamos quedado en ir juntos hoy a ningún sitio, no, señor? Sigue tu camino y ve a donde ibas.» Hay un silencio un poco hostil, y continúa: «Toma mi mano (dice adiós), amigo; debo ponerme en marcha.» El vecino dice: «Bien, si estás completamente seguro.» Está

completamente seguro y así lo dice: «Sí, señor» (verdaderamente debo seguir mi camino).

7) En otras ocasiones el uso del *sanza* está en conexión con la comida y la bebida, especialmente con la cerveza. Un hombre quiere invitar a una pareja de amigos del grupo que está sentado con él en su casa, a beber cerveza, pero no desea invitar al resto; se levanta como para marcharse y conforme camina llama aparte a estos dos hombres: «Ahora, por favor, levantaros. Ese viaje (asunto) del que os hablé ayer estoy ansioso por llevarlo a cabo.» Los otros piensan que él y sus dos amigos tienen algo que hacer y que se marcharán de la cabaña o tendrán que hablar en ella de algunos asuntos privados, así que recogen la insinuación y abandonan el lugar. Cuando se han marchado, el propietario de la cabaña y sus dos amigos comienzan su fiesta de cerveza.

8) Un hombre oye que la cerveza de su hermano de sangre está lista para beber y va a su casa con este objeto. Entra en la cabaña y dice a los miembros de la familia: «¡Oh, niños, traedme agua; estoy muriéndome de sed.» El propietario de la cabaña difícilmente puede rehuir la insinuación, especialmente si es su hermano de sangre, pero está decidido a darle tan poca cerveza como pueda. Así que le dice: «Mi hermano de sangre, mi esposa ha hecho un poquito de cerveza de maíz (realmente es cerveza de mijo), solamente una pizca, puesto que la mayoría se ha estropeado durante el filtrado. Sin embargo, como no soy un mal hermano de sangre, puedes tomar un sorbo, ya que te encuentras sediento.» El visitante comenzó con un *sanza* a pedir agua, y su hermano de sangre se excusa por no ofrecerle más que una calabaza de cerveza con otros dos *sanza*, que la cerveza no es de la mejor calidad y que se estropeó cuando la estaban filtrando. El visitante bebe la cerveza ofrecida y, complacido, le dice: «Oh, amigo, cuando le diga a la gente qué buen compañero eres es porque realmente lo pienso así»; continúa en el lenguaje de relaciones burlescas —lo que los azande llaman *buga*— entre hermanos de sangre: «Mi brujería es tan activa dentro de mí que podría haberte matado (estaba deseando tomar un trago); el oráculo de madera frotada no podrá acusarme de (brujería)». Le

dice que no hará daño a su hermano de sangre porque le está agradecido por la bebida. La alusión a la brujería es un *sanza* burlesco. No confiesa ser un brujo, aunque los azande dirían que no se puede decir cuándo un hombre hace este tipo de afirmación en broma o cuándo su pretensión de ser un brujo puede tener doble sentido, una sutil indicación de que realmente lo es.

9) Un hombre pasa por delante de una casa en la que su propietario está comiendo. Siendo un hombre hospitalario, el propietario le invita a unirse a su comida. El invitado se muestra tímido y dubitativo, quizá porque no tiene la certeza de que el dueño de la casa realmente desea que sea su huésped o si su ofrecimiento es simplemente cortés, y el propietario le dice: «Es posible que no te gusten las hojas de mandioca, señor.» Ante la sugerencia de que no está dispuesto a compartir una comida humilde (los azande solamente comen hojas de mandioca cuando no hay nada mejor), el visitante difícilmente dejaría de aceptar la hospitalidad ofrecida. De hecho, el hombre está comiendo (con sus gachas) carne, pescado o aceite.

Cuando alguien come en casa de su madre política y le es ofrecida una comida de hojas de yuca se deben chasquear los labios para mostrar aprecio. Este es un *sanza* de cortesía. Pero no debe ser repetido o podría tomarse como irónico, un *sanza* malicioso, que la madre política consideraría como una gran ofensa.

10) Hay también muchos *asanza* que se refieren al amor, y los azande particularmente utilizan su significado para invitar al adulterio sin tener que sugerirlo con muchas palabras. Un hombre encuentra en un camino a una mujer casada con la que desea tener relaciones. Después de saludarla dice: «¿Iría un hombre a tu casa para ver tus pequeñas costumbres?» Ella comprende lo que quiere y replica: «¿Hay algún lugar sin pequeñas costumbres?» Esta es una forma de manifestar que no es adversa a sus insinuaciones, con lo cual se aproxima a ella, diciendo: «Me acerco a ti sólo para tomar tu mano, señora.» Ella replica: «¡Ehe!, oh, mi hermano, señor; no hay nada en contra de una mano, señor.» Esta réplica, junto con su expresión y la manera de hablar, es una forma explícita de decir que estaría dis-

puesta a una unión ilícita. Confiado ya, le pregunta: «Oh, hermana mía, ¿hay algún hombre allí que se enfadará conmigo por tu causa?» Ella sale por la tangente: «Oh, mi hermano; hoy en día los hábitos de los hombres no son buenos, señor. Hermano mío, ¿no son los hombres actualmente cada vez peores? Estoy cansada de hacer hermandad de sangre con hombres, señor; porque te cansas de un hombre que no te hace caso, señor. ¿No son las costumbres de los hombres malas hoy día, en los días de los europeos, señor?» Aquí hay un doble *sanza*. La hermandad de sangre es un *sanza* para las relaciones sexuales, y cuando ella dice que está cansada de realizarlas (las mujeres de hecho no hacen hermandad de sangre) se está quejando de aquellos que le han hecho el amor anteriormente y no le hicieron suficientes regalos, y por eso los ha rechazado, puesto que los regalos acompañan siempre a la hermandad de sangre. El añadirá: «Oh, hermana mía; yo no soy como esa gente.» Ella le contesta: «Ay, hablas igual que los otros.» La conversación continúa en esa línea de circunloquios y equívocos.

11) Un hombre desea que su hermano de sangre le permita tener relaciones con su hija. Aunque algunos hermanos de sangre lo permitirían si la muchacha estuviese soltera, otros muchos se negarían a esa petición, ya que no es una obligación de la hermandad de sangre; así, el hombre procede cautamente y sugiere su deseo en *sanza*, diciendo: «¿Puede alguien no saber qué es lo que un hombre está buscando, hermano mío de sangre, señor?» Su hermano de sangre replica: «¿De qué estás hablando?» El hombre dice: «¡Ah, señor!, las mujeres en esta casa, señor, ¿cómo te lo diría?» Su mención de las mujeres da una idea de lo que realmente quiere; entonces sale por la tangente, preguntando cómo podría expresar lo que desea, y termina señalando que, como un perro, come cualquier cosa. No se puede saber lo que desea. Por la alusión a las mujeres está indicando a su hermano de sangre sus deseos, pero lo hace disimuladamente. El padre de la muchacha ríe: «Ajá, ja, ja; ajá, ja, ja, hermano de sangre; así que éstos son tus pensamientos, señor, con los que vienes a mi casa; ¿por qué me los escondes?» El sabe lo que su amigo quiere, pero no lo va a decir directamente, y su amigo sabe que lo sabe, pero tam-

poco lo dice directamente. Replica: «Maestro, tengo miedo de ti, señor mío.» Ambos ríen al mismo tiempo, puesto que éste es un *wene sanza*, un *sanza* bueno, que aunque encierre un propósito manifiesta buen humor, como tiene que ser entre hermanos de sangre.

12) *Sanza* lo habla un hombre a sus familiares políticos, pero tiene que ser muy cuidadoso en hacerlo. Una insinuación a un padre político o madre política debe estar encubierta por la inocencia de su significado aparente. Una mujer está siempre de visita en casa de su hija y de su yerno; en una de sus visitas el yerno le dice sarcásticamente, pero con una apariencia de sinceridad: «Vaya, madre, no te hemos visto hoy; ¿cuál es el motivo?; ¿quizá ya no te guste nuestra compañía?» La suegra no verá ironía en tan solícita exclamación y si la cree percibir no puede provocar una escena, porque el hombre podría negar que había dicho otra cosa de lo que en realidad había dicho, y puesto que no puede demostrar lo contrario estaría en una posición débil si llegara a sobrevenir una disputa.

13) Hay una historia muy conocida sobre una madre y su hija en una situación en la que están implicados parientes políticos, que los azande cuentan como advertencia del peligro de hablar en *sanza*. Se llama *sanza diwi*, *sanza* de la luna. Una madre fue a visitar a su hija casada y a su marido y permaneció con ellos varios días. Una noche, al entrar en su cabaña, la hija encendió un manojo de hierbas y alumbró un recipiente en el que vio una serpiente. Puesto que su marido tenía la costumbre de matar serpientes para la comida pensó que era una serpiente que él había matado y había escondido en el recipiente para que los dos pudieran comerla cuando la madre se hubiera marchado. Además estaba descontenta por la prolongada estancia de su madre. ¿Tendrían que llegar a salir de casa para comer? La hija salió fuera de la cabaña y se sentó al lado de su madre en el terreno que rodeaba la casa. Después de esperar largo tiempo alzó los ojos hacia la luna, y, mientras la miraba, dijo distraídamente, como si se le hubiera ocurrido en ese momento: «¡Qué luna más hermosa hay esta noche; una persona que quisiera venir a nuestra casa con esta luz podría llegar antes de la salida del sol!»

La madre, que era una mujer que comprendía el *sanza*, se enfadó al oír la observación de su hija, y le dijo: «Me marcharé ahora a la luz de la luna.» La hija llamó a su marido, que trató de apaciguarla, diciendo: «¿Qué es lo que ocurre, señora?» Pero ella no le escuchó y dijo: «No, volveré a casa esta noche a la luz de la luna.» Entonces la acompañaron un trecho hasta dejarla en el sendero a su casa y le dijeron adiós. La hija volvió rápidamente, pensando: «Ahora cocinaré la serpiente que mi marido mató y nos la comeremos juntos.» Entró en la cabaña, que estaba oscura, y metió la mano en el recipiente para sacar la serpiente y prepararla. La serpiente, que no había sido muerta por el marido y que había entrado en el recipiente para dormir, le mordió la mano y le produjo la muerte. El marido mandó un mensajero detrás de la madre para llamarla, diciendo: «Tu hija ha sido mordida por una serpiente y está muy enferma y a punto de morir.» La madre se negó a volver, porque su hija le había hablado en *sanza;* ya que fue a propósito de esa serpiente por lo que había insinuado a su madre que se marchara a la luz de la luna. Por esta razón dicen los azande que no está bien hablar a una persona en *sanza*, porque una mujer murió a causa de haber hablado en *sanza* a su madre. Dicen también que cuando tus parientes políticos vengan a visitarte, debes ser muy cuidadoso y no mencionar la luz de la luna, porque pueden considerar esto como que deseas que apresuren su marcha y tomarlo como una ofensa. Si tienes cualquier tipo de invitados es mejor no llamar la atención sobre la brillantez de la luna. Si un individuo te habla en estos términos significa que desea despedirte y que no quiere que estés allí más tiempo.

14) Un plebeyo puede hablar o actuar en *sanza* ante un príncipe, pero a menos que sea un tipo de *sanza* enteramente burlesco o altamente cortés se corre un grave riesgo al hacerlo. Los *sanza* inofensivos, lo que los azande llaman el *sanza mbaro*, un *sanza* en broma, son habituales en los viejos plebeyos favoritos de un príncipe, que colocan sus manos delante de la boca cuando hablan, especialmente cuando empiezan a hablarle. Viene a ser una introducción jocosa a lo que un hombre trata de decir. Un *sanza* insul-

tante hacia un príncipe en tiempos pasados debió ser severamente castigado, incluso si el hombre que lo decía pertenecía a la clase aristocrática y era, en consecuencia, pariente del príncipe. Gangura, el hijo de Gbudwe, castró a Mbitiyo, hijo de Badiya, porque dijo: «El mono rojo comerá cacahuetes.» Este animal no come nunca cacahuetes. No fui nunca capaz de comprender lo que significa la alusión al mono rojo, pero me dijeron que estas palabras implicaban que «su país se empobrecería y que perdería su provincia». Mbitiyo había recibido de Gangura una pequeña parte de la provincia para administrarla, pero estaba descontento.

15) Otra historia contada acerca de Gangura es una aplicación literal del proverbio *i na ni nga ku rogo kuru guga te,* «no se debe excretar en el viejo pozo de agua». La historia es que «había un hombre llamado Ngawe, súbdito de Gangura. Ngawe dijo que Gangura no era un buen gobernante. Se levantó y fue a casa y cuando hubo llegado allí excretó en su granero, en su cabaña y también en el pozo de agua. Luego marchó hacia el territorio de Basongoda. Mientras estuvo en el país de Basongoda los hijos de Narepa, del clan Akpura, se mostraban hostiles, diciéndole: "Tú mataste a nuestro padre Narepa con brujería y murió. ¿Por qué has vuelto otra vez entre nosotros? ¿Qué te pasó en la tierra de Gangura?" Ngawe volvió de nuevo al país de Gangura. Cuando hubo llegado, Gangura le dijo que volviera a vivir en su casa desierta y que limpiara el pozo en el que había excretado, y que si construía una nueva casa, él, Gangura, lo desterraría. Ngawe fue a residir al viejo hogar, que había ensuciado, y bebió del mismo pozo de agua en el que había excretado. Por eso la gente dice: "No ensucies al marchar tu viejo pozo de agua." Ngawe había manchado su casa como un *sanza,* para mostrar su descontento con Gangura y que estaba dispuesto a marcharse, pero uno nunca sabe lo que futuras circunstancias pueden determinar». Este es el significado del proverbio.

16) Hay que tener cuidado de no pronunciar en la corte el *sanza* que los azande llaman *wawa.* Es decir, levantarse después de una larga espera diciendo *wawa,* ruido parecido al que se hace entre gente de confianza cuando se está can-

sado y hambriento. Los azande comentan al respecto: «Cuando un hombre ha esperado en vano en casa de otro y también en la corte del príncipe sin comer nada, al marcharse pronuncia este *sanza,* porque ha esperado en vano y no ha comido nada. Los azande con frecuencia dicen este *sanza,* lo dicen mucho entre sus compañeros, pero en la corte tienen temor de emplearlo, pues, de hacerlo, los cortesanos lo aprovecharían en su contra. En el pasado, en la corte de Gbudwe, un hombre dijo un *sanza* parecido a éste; los cortesanos lo mataron porque dijo un *sanza* acerca de Gbudwe. Es lo mismo que: "Me dejas solo, señor, ahora"; nadie podía decir esto en la corte de Gbudwe, pero en la actualidad los azande se lo dicen a sus amigos a todas horas. Sin embargo, hay personas a las que no les agrada la gente que utiliza este *sanza;* dicen que son envidiosos porque desean dominar en el corazón de sus amigo.»

17) Los príncipes, por otra parte, pueden hablar en *sanza* acerca de otro cualquiera de su mismo rango o acerca de los plebeyos sin temor a represalias. Los azande relatan que Nangbwagita, del clan akalingo, obsequió algunos peces al rey Wando, que era muy aficionado a ellos. Le dijeron que esperara un poco en el camino fuera del recinto real. Entonces Renzi, hijo de Wando, vino a ver a su padre, el cual se olvidó de Nangbwagita, que, como estaba esperando cerca de allí, pudo oír lo que el rey y Renzi hablaban. Wando decía a su hijo: «Cuando te envíe un mensaje para luchar, no tomes parte tú mismo en la lucha; cuando te diga que no luches, toma parte.» El mensaje indicaba lo que el oráculo del veneno había declarado, pero en sentido inverso. Se hacía para despistar a los azande (plebeyos) que iban a la lucha confiadamente, pensando que pocos hombres morirían, ya que les protegía el *sangbwa ga Wando benge,* el veredicto del oráculo del veneno de Wando; por esta razón Renzi abandonó secretamente el campo y muchos azande murieron.

18) Uno de los proverbios que los príncipes usan para atemorizar a sus súbditos es *Gbodi a ya fu ngungu gau kina o u a mangi ngungu na ni,* «el arbusto dijo al mosquito que tenía algo con qué herirlo». El príncipe está representado aquí por el arbusto, y el zande es el mosquito. Otro

proverbio que suelen decir es *mi ni du wa ranga ki sungu kina bare,* «yo, que ocupo justamente mi lugar, soy como el buitre». El príncipe se refiere a un súbdito que le ha abandonado. El puede permitirse el lujo de esperar. (Puede ser dicho también por un marido sobre la esposa que le ha abandonado o por un hombre acerca de otro que le ha injuriado y del que intenta vengarse.)

19) Una acción puede expresar un significado secreto sin necesidad de recurrir a ninguna palabra o bien en adición a lo dicho. Daré unos cuantos ejemplos, algunos de los cuales ya han sido mencionados anteriormente. Una mujer confiesa su adulterio en la corte, además de frases tales como: «Señor, me dijo vámonos al bosque, y fui», deja caer su cabeza y pellizca el suelo con los dedos. Alguien de la corte le dice: «Mujer, levanta tu cabeza y dinos lo que tengas que decir»; pero ella continúa pellizcando la tierra y preguntando con voz tímida: «¿Qué más puedo decir?» El príncipe sabe por la posición de su cabeza y la forma de actuar que la mujer ha cometido adulterio, pero que se avergüenza de exponerlo claramente. Desde luego, aunque no lo vamos a tratar aquí, el *sanza* de palabra y gesto juega un importante papel en los casos legales, hasta tal punto que es imposible con frecuencia para los europeos conocer los motivos en los que el príncipe basa su veredicto sin la guía de los propios comentarios zande, ya que un príncipe decide si los testimonios son dignos de crédito juzgando la forma en que las pruebas son expuestas y presentadas además de las propias pruebas.

20) De igual modo, un guiño es un signo convenido con algún significado oculto, y, como ya se ha mencionado, la palabra zande para guiño es *sanza bangirise, sanza* de ojos. Un propósito para el que se usa es el adulterio; un hombre hace un guiño a una mujer en el camino o en el baile; al mismo tiempo vuelve su cabeza lentamente en la dirección por la que quiere que ella le siga. Otros *asanza boli, asanza* de adulterio, son gesticular con los labios y/o sacar la lengua, volviendo la cabeza en ambos casos de forma convencional. Sacar la lengua, no obstante, es un gesto que puede ser fácilmente observado y no se hará si hay gente presente. Si el individuo está bien seguro de que nadie

mira le hará señas con la mano a la mujer. En el pasado, un príncipe podía indicar a sus servidores en la corte que quería matar a alguien entornando los ojos, lo que tenía la doble ventaja de que el condenado no se apercibía de su destino y de que el príncipe podía después, puesto que nada había dicho, renunciar a la responsabilidad de la muerte si así lo deseaba.

21) Antiguamente, también el hermano de sangre de un hombre trataba de prevenirle cuando entraba en la corte de que se tramaba algo contra él y que lo mejor que podía hacer era marcharse en seguida. Lo hacía saludando a su hermano de sangre en la forma burlesca que se utiliza entre ellos, es decir, cogiendo su mano y apretándola con un dedo en el centro o arañándola. Puesto que en el pasado los azande no se daban la mano para saludarse, a menos que fueran hermanos de sangre, un individuo que actuaba de esta manera podía resultar sospechoso si su hermano de sangre escapaba al castigo o a la venganza *(bape)*. Un procedimiento empleado para escapar era arrojar la lanza cerca como si se estuviera jugando y poco a poco desaparecer del lugar. Si un hombre se comportaba así después de que su hermano de sangre le hubiera estrechado la mano, éste podía ser acusado de complicidad, y por eso los azande adoptaron un nuevo modo de prevenirse, el *sanza bangirise* o *sanza* de los ojos. La persona que estaba haciendo la advertencia cerraba rápidamente los ojos, torcía un poco la cara y volvía la cabeza hacia aquel que deseaba advertir para que se marchara al momento.

22) El vestido de corteza de un hombre está mal colocado y sus genitales quedan expuestos. Otro quiere hacer una burla maliciosa de él, así que guiña el ojo a su amigo y moviendo la cabeza alrededor la dirige hacia lo que está viendo.

He dado unos cuantos ejemplos para ilustrar lo que entienden los azande por *sanza* y cómo piensan al respecto. Como hemos apreciado, un *sanza* es una forma perifrástica de hablar o accionar, en la cual las palabras y los gestos

tienen un significado oculto, diferente al que aparece manifiesto, y generalmente malicioso. Todos los azande emplean el *sanza* con alguna frecuencia, aunque algunos más que otros, y los hay también que son capaces de percibir las intenciones escondidas bajo las palabras con más facilidad que otros. La gente que habla habitualmente en *sanza* trata de ser confusa para no exponerse a represalias. Dicen algo desagradable sobre alguna persona en presencia de otras sin que se dé cuenta el primero, y lo hace así para que los demás, cuando vuelvan a sus casas, rían y se diviertan con ello. Un hombre dice a su mujer que no le gusta en presencia de otra mujer: «Este perro estúpido lo mantengo solamente a causa de mi tos.» Un perro lame los esputos que su amo escupe. El significado verdadero de estas palabras es: «Esta mujer estúpida (su mujer) la mantengo solamente porque cuida mi huerto.» Si la esposa lo comprende hará una escena, pero si no es así más tarde o más temprano alguien se lo explicará; pero entonces su marido alegará inocencia, diciendo que solamente se refería al perro y que lo que ha dicho no tiene otro significado, ya que mientras hacía la observación tenía cuidado de mirar al perro.

Lo lejos que se llegue en *sanza* y las palabras que se empleen dependerá de cada situación particular y, sobre todo, de quién o a quién se esté hablando. Lo principal, sin embargo, es mantenerlo encubierto, para evitar que si la víctima aprecia la malicia y se siente ofendida trate de causar problemas.

Lo anterior no se aplica en la misma medida al proverbio, aunque a veces tiene el mismo sentido. Muchos azande no conocen el significado de sus proverbios, pero pueden captar que se ha usado una metáfora y pedir a alguien que les explique el sentido. Se utiliza el proverbio porque es más efectivo que *kusa pai*, el lenguaje directo. Un individuo puede discutir contigo cuando dices: «Si la mujer dice que cometió adulterio contigo, ¿por qué lo niegas?»; pero si dices *pi sende yo na gumba nga zire te*, «el agua en el suelo no miente» (es una prueba concluyente de que ha llovido), haces un razonamiento que nadie puede refutar, provocando las confidencias del otro hombre y sacándole de

su mutismo; o de otra forma evitas todo argumento si en lugar de decirle: «Vas a atraer problemas sobre tu cabeza», le dices *ndiko agbe mai ku ri ru ni sa ru,* «las ranas atraen a la lluvia sobre su cabeza»; o bien, en lugar de decir: «¿Es que no tienes compasión?», afirmas: *nganganangu atindi wiri nai mbiko inapai,* «el ciempiés lleva a su hermano por compasión». (Bervoets dice: *nganganangu naaka wilinai kango hinapai,* «de ene duizendpoot draagt de andere uit dankbaarheid.») Usando un lenguaje metafórico aventajas a tu oponente, no puede discutir si el agua que hay en el suelo es de lluvia o si las ranas atraen el agua, o si los ciempiés llevan a sus hermanos por bondad. Se esgrime la frase hecha, al individuo en cuestión se le paran los pies, y se da por zanjado el asunto inmediatamente. Pero también se usa *sanza* antes que *kusa pai,* porque es más punzante. El interlocutor está situado no solamente en posición desventajosa, sino que está siendo lastimado al mismo tiempo. Se dice a un hombre, por ejemplo, *imi mbara na kpi mbata pa umbaga ru ne ka gbera,* «si el cazador del elefante muere primero, es malo para el segundo lanceador». Si el que arroja su lanza en primer lugar sobrevive, debe admitir que el segundo lancero reclame su parte de la pieza; pero si muere, sus parientes se la disputarán. Todo ello se encuentra implícito en la metáfora. Me han contado que significa o puede significar: «Puesto que tú peleas conmigo, señor, si no muero primero, veré el final»; o «puesto que eres tan ofensivo conmigo, veré de resolver la cuestión». Los azande dicen que emplean esta retorcida forma de hablar porque hiere más al oponente que el lenguaje directo, y también porque expresa un *mokido,* una bravuconada, que permitiría si fuese necesario, ya que no se dice en lenguaje llano, emprender la retirada sin perder la dignidad.

El *wene sanza, sanza* bueno, dicho como una galantería, se habla en diferentes ocasiones cuando una declaración directa puede ser descortés o vergonzosa o sencillamente por no decir las cosas de forma tan efectiva. Por una u otra razón es mejor hablar con circunloquios. El *gbigbita sanza, sanza* malo, es más común. Se utiliza porque el subterfugio es prudente, no se trata meramente de apuntar un tanto

hiriendo a otro; a veces no se quiere decir abiertamente lo que se desea a causa de las relaciones subyacentes, las relaciones de la esposa con el marido, las del plebeyo con el príncipe, las que hay entre los hermanos de sangre, las de un hombre con sus parientes políticos, etc. Y aun lo que se considera un *sanza* bueno puede ser malicioso por una especie de doble inversión. Con ciertas personas, particularmente con hermanos de sangre, está permitido usar un lenguaje burlesco, llamado *buga*, en el cual pueden decirse las cosas que se hubieran callado a otras personas. Los azande utilizan muchas veces el *sanza* bajo esta forma. Un insulto a un hermano de sangre puede encubrirse bajo una broma. Se supone que no debe tomarse en serio, pero de hecho las palabras pueden mostrar abiertamente su significado en forma de broma. Dos hermanos de sangre pueden dirigirse insultos el uno al otro, sabiendo que hay un tercer hombre que está escuchando y dirigiendo las ofensas a él intencionadamente. Los hombres que frecuentan la corte lo hacen para servir sus propios intereses y compiten para buscar el favor del príncipe, y son bien conocidos por su habilidad en dirigirse agudas y taimadas puyas bajo la forma de bromas aparentemente innocuas, de charlas inofensivas y aun bajo el ropaje de cumplidos. Una de las maneras preferidas de hacerlo es la de decir justamente lo opuesto a lo que se quiere decir. La mayoría de las palabras se encubren bajo una expresión de sinceridad y amistad, siendo este método de pinchar a la víctima el más celebrado. Aunque él mismo no se dé cuenta, otros lo harán, así que el esfuerzo no ha sido en vano. Se dice a un hombre que en nuestra opinión habla tonterías: «¡Oh, señor, qué bien conoces aquello de lo que hablas!» Esta forma sarcástica puede ser empleada también discretamente por los parientes políticos o en el hogar. Por ejemplo, una mujer dice en *sanza* a la esposa de otro hombre en presencia de su marido: «El renombre de tu casa es mayor que el nuestro.» De hecho, quiere decir lo opuesto, y así lo expresa al propietario de la casa, que sabe bien que está escuchando lo que dice. El comprende la ironía y pregunta: «¿De qué se trata, señora?»; su mujer replica con otro *sanza:* «Sí, señor; nuestra casa tiene una gran reputación; ella estaba diciendo co-

sas agradables al respecto, señor; la gente dice que tú no comes algo y dejas a tus esposas sin ello» (que es precisamente lo que hace).

Desde luego, cualquier observación, aun la más común y trivial, puede expresar un doble significado por medio de un ligero énfasis de tono o forma. Se dice *rengo du,* «es verdad», o *pai ti ni te,* «no importa», con una entonación que sugiere que no es verdad o que sí importa. Se puede saludar a un hombre normalmente, pero en forma tal que se le ponga en ridículo, mostrando desprecio por él, mostrando hostilidad, haciendo burla de él para que se rían los otros o cualquier otra cosa, por medio de una ligera inflexión o por un pequeño cambio en la expresión del rostro. Por ejemplo, cuando un zande se encuentra con otro, generalmente le saluda diciendo, *mo ye te?,* «¿has venido?», o *mo ye te ba?,* «¿has venido, señor?». Se contesta *i,* «sí», o *i ba mi ye,* «sí, señor; he venido». Dicho en cierto tono significa más de lo que aparenta superficialmente. Un hombre va a ver a alguien contra el que tiene una queja, quizá su hermano más joven, y replica a su saludo en la forma usual, pero con una entonación que significa que ha venido a comer algo bueno o a oír o decir algo desagradable. Puede significar que la última vez que fue a visitarles no le dieron nada de comer y que espera algo mejor en esta oportunidad.

Incluso la acción de lavarse la cara o arreglarse el vestido es *sanza,* porque tiene un propósito además del de la limpieza o pulcritud. Se hace para llamar la atención de alguien con objeto de influenciar la actitud de otros y el comportamiento de uno mismo. «Los azande dicen que *sanza* sólo se utiliza para atraer la atención, porque un hombre cuida su apariencia para presentar así un aspecto agradable a los demás. Los azande dicen que el *sanza* lo constituye todo esto.» También «el arreglo diario es *sanza.* Cuando un hombre sale de su choza por la mañana para lavarse la cara lo hace porque quiere que su rostro esté limpio a los ojos de la gente. Lo hace en *sanza.* Cuando un hombre se lava bien y luce sus mejores vestidos, lo hace en *sanza* porque quiere que la gente lo vea agradable,

a menos que desee que los demás piensen de él que es una persona sucia».

Todo esto es bien sabido por los mismos azande. En los ejemplos citados y en las interpretaciones que van a continuación no he anotado mis observaciones, sino las de ellos, aunque las mías confirmen las suyas. Los azande no se engañan sobre la naturaleza humana. Saben muy bien cuán ingratos, resentidos, celosos, envidiosos, etc., pueden ser los hombres y también están familiarizados con lo que los psicólogos llaman hoy en día proyección, es decir, que aquellos que un hombre piensa que le odian son frecuentemente los mismos que él odia. Un zande, al que le pregunté qué era *sanza*, resumió la cuestión de la siguiente manera:

«El *sanza* es engañoso, porque un hombre está muy amable contigo y tú no sabes qué piensa sobre ti; puede ser que en el fondo te odie. Si una persona te manda un regalo con otra, y ésta se apodera de él y lo come sin darte nada a ti, a quien pertenece, y no te dice nada sobre ello, tú no sabes acerca del regalo y esto hace que no vuelvas a recibir nada.

Un hombre *sanza* visita a tus parientes políticos y les cuenta mentiras sobre ti, diciendo que hablas cosas inconvenientes de ellos y que vas a ir a pedir que te devuelvan tus lanzas de boda, porque no quieres a su hija. Cuenta mentiras sobre ti a tus parientes políticos, de manera que cuando lo oyen se hacen a la idea de devolverte las lanzas. Pero cuanto ha dicho es mentira. Este es uno de los hábitos de un hombre *sanza*.

La gente habla mucho en *sanza* refiriéndose a sus parientes políticos y hermanos de sangre, porque se solicitan regalos de ellos. Porque si un hombre tiene una cosa y te la da con alegría, éste es un hombre que ha pensado dártela, aparte de toda bondad. Pero si hablas mal sobre él, te la dará con resentimiento. No te dará cosas si hablas en *sanza* sobre él; y dirá: "Te lo doy aunque me muera de pobreza, porque sólo tengo una de estas cosas, ésta que te doy." Si habla de esta forma es que no te la da de buen grado. Hay *sanza* en todos estos asuntos.»

Aquellos que hayan leído mi libro sobre brujería zande sabrán que los sentimientos que los azande consideran mo-

tivadores de la brujería, la malicia en sus muchas formas, son también los mismos que relacionan causalmente con la mayor parte del lenguaje *sanza*. La idea de *sanza*, lenguaje equívoco y gestos por los cuales un concepto generalmente despectivo se exterioriza, está íntimamente relacionada con la idea de *mangu*, brujería. Un individuo que utiliza *sanza* puede muy bien ser un brujo. Por otra parte, se puede usar *sanza* distorsionando la conversación justamente porque se considera un brujo a la persona con quien se está hablando. Si se le ridiculiza abiertamente puede hechizarnos en represalia, de forma que debe hacerse de tal guisa que no pueda llegar a darse cuenta.

Un zande expresó así la similitud entre sanza y brujería:

«La gente que habla *sanza* son todos brujos, porque quienes hablan *sanza* quieren que el infortunio caiga sobre alguien. Si un hombre habla con frecuencia *sanza* es que tiene malas intenciones hacia sus compañeros.

Los hombres mantienen sujetas a las mujeres con *sanza*, porque todas esas cosas que dicen a la mujer se las dicen siempre en *sanza*.

Sanza es resentimiento, porque si un hombre está resentido contra otro le habla siempre en *sanza*. Si un joven elige a una muchacha como su enamorada, y después otro le hace el amor, el primero que la cortejó, si lo llega a saber, habla *sanza* al otro a todas horas, porque lo aborrece. Si la desgracia cae sobre el otro, le proporcionará gran placer.

Si vas a alguna parte y encuentras la casa de un hombre en tu camino, y lo ves sentado con otros, y cuando te ven uno de ellos dice: "Es tal como lo ves"; es como si hubiera dicho: "El hombre de quien estamos hablando acaba de llegar", porque si un hombre está hablando mal de ti y cuando apareces alguien dice: "Es tal como lo ves", tú sabes que estaban hablando de ti.» («Es tal como lo ves» es una adaptación de *a ti mo a bi re*, una frase difícil de traducir. Corresponde a un cambio rápido de sujeto en circunstancias similares entre nosotros.)

«Cuando un hombre anda por un camino burlándose de otro, camina con pasos *sanza*. Es como un hombre que, después de disputar con otro y darle una buena paliza, le

deja de tener miedo y se inmiscuye en sus asuntos en *sanza.*»

En este trabajo acerca del concepto zande de *sanza* he utilizado solamente una parte del material que tengo a mi disposición. La información que he citado es de todas formas suficiente para que el lector pueda apreciar su significado. Antes de dar unas conclusiones, siquiera en forma preliminar, debo explicar que lo que he expuesto hasta aquí no es una rara ocurrencia en la vida social zande, a pesar de que lo escogido como base de mi relato, ampliamente apoyado en informes textuales, puede dar esta impresión, dado que gran parte del material podría ser inexacto y desafortunado. Los azande hablan en *sanza* tan frecuentemente que se puede decir que es una forma característica de expresarse y, por ende, una prueba de su mentalidad.

Por supuesto, es verdad que otros pueblos hablan un lenguaje velado y que hay algo análogo al *sanza* zande en nuestro propio idioma. Pero también hay algo diferente de lo que para nosotros resulta familiar.

El zande atribuye todas sus desgracias a la mala voluntad de los otros. No es sencillamente que piense que hay alguien indispuesto contra él, sino que cree que esta mala disposición, a través del poder de la brujería, es causa de todos sus males, inquietudes y angustias. Cree que debe estar siempre a la defensiva. Sale de su concha como un caracol y observa y ve que todos los otros caracoles hacen lo mismo. Su mundo es así, un mundo en el cual lo que sucede es producido por el mismo hombre, un hombre en alguna manera malicioso y egoísta; en resumidas cuentas, un mundo hostil.

La forma de hablar *sanza* encaja, por lo tanto, con el carácter dominante de la filosofía zande, el de la brujería; y ambos acompañan la idea de superordenación que domina su vida social. Este es un tema demasiado extenso para desarrollarlo aquí, pero debo decir unas cuantas palabras al respecto. Los príncipes eran —más en el pasado que ahora— muy poderosos, incluso despóticos, y todos los miembros de su clan, el avongara, eran, y todavía lo son en gran parte, una clase aristocrática, responsables sólo ante ellos mismos. Los plebeyos estaban sometidos a ellos

y les temían. Los que frecuentaban la corte eran incondicionales de sus amos y se tenían celos unos a otros. Otros se mantenían alejados de la corte y trataban de evitar las atenciones de los príncipes y sus agentes y partidarios, ante los cuales se humillaban. Les gustaba mantener sus asuntos tan privadamente como fuera posible, y sospechaban siempre que la menor palabra o acto pudiera ser transmitida a los que detentaban la autoridad, creándoles problemas. Su animadversión se dirigía hacia los demás antes que hacia los príncipes, a quienes evitaban lanzar acusaciones de brujería y hablar *sanza* como lo hacían con sus compañeros. Estos príncipes siempre han dicho, y los azande lo reconocen, que el pueblo (los plebeyos) es tramposo y embustero, que practica toda forma de falsedad o engaño y que necesita una mano firme que lo gobierne; creo que, como ocurre con frecuencia, aquellos que acusan a los demás de tener un carácter poco agradable, justificando su *status* superior y, por tanto, su severidad, son los mismos cuyo poder y el ejercicio de éste es al menos en parte responsable de esa situación, puesto que este tipo de sistema social condiciona ese tipo de personalidad. Las relaciones *gbia-vuru,* amo-súbdito, en la vida política zande son un modelo para todas sus otras relaciones sociales. Un padre es *gbia,* amo, para sus hijos, un hermano mayor lo es para sus hermanos menores, un marido para sus esposas y un padre político para el marido de su hija. Desde luego, cuando los azande actúan juntos en cualquier actividad, aunque sea informal y temporal, las relaciones de unos con otros se ajustan a un mismo patrón. Alguien asume siempre, o se le concede, un rol superior, el *gbia,* el rol de amo. Todas sus relacones sociales tienen estos patrones autoritarios y me parece que este hecho, así como la creencia en la brujería, tiende a producir una mente tortuosa que prefiere la ocultación y, cuando se expresa, el circunloquio.

Sean o no éstas las causas, no hay duda acerca del hecho y los azande son los primeros en admitirlo, siendo además ellos los que llaman la atención sobre esto. Esto añade mayor dificultad a la investigación antropológica. La seguridad del antropólogo también se resiente y su confianza se tambalea. Aprende el lenguaje, puede decir lo que quiere

decir y comprende lo que oye; pero entonces empieza a preguntarse si ha comprendido realmente, cuando ve con qué frecuencia los mismos azande aseguran que lo que dicen significa otra cosa diferente a lo que aparenta significar y cuando no puede estar seguro, y ni siquiera ellos pueden estar seguros, de si las palabras tienen un determinado matiz o alguien se imagina que lo tienen, o quieren creer que lo tienen. Nunca se puede saber qué es lo que pasa en el interior de un hombre. Ese es el significado de uno de los proverbios más repetidos: *i ni ngere ti boro wa i ni ngere ti baga?*, «¿se puede mirar dentro de una persona como se mira dentro de una cesta abierta?».

TRADUCCION DE LOS TEXTOS QUE SE CITAN EN LA OBRA

(Cita de W. Hofmayr)

... «Con el acceso al trono, el rey se convierte en señor del país, del que puede disponer a su antojo, e incluso en señor de los bienes de sus súbditos.»

(Citas de O. Antinori)

... «Tombo era un hombre en plena virilidad, un individuo alto y esbelto, altivo, pero sin que pareciese brutal. Su cabellera, abundante y ensortijada, se adornaba con plumas de varios colores, caprichosamente dispuestas. Sus miembros eran robustos; la piel, de color aceitunado; se cubría con una corteza curada, de color rojizo, que mantenía sujeta a los costados mediante un cinturón. Se presentó ante Piaggia con tres lanzas en la mano derecha, mientras que en la izquierda sostenía una especie de arpa que ellos llaman *kondi*.»

... «El jefe de estas tribus, a quien el mercader y el cazador árabe llaman Sultán, se distingue de sus subordinados por el numeroso tropel de adeptos que le siguen, por su paso majestuoso y grave y por su manera de vestir. También se cubre con una amplia corteza que, al estar curada, adquiere un notable parecido a la tela, y que desde la rodilla se pliega entre los muslos hacia arriba y se anuda en los costados mediante un cinturón. Sobre la cabeza, caprichosamente dispuestas, se ajustan gran número de plumas de brillantes colores, y a menudo destacan las alas azules y rojas del verde cuco de blanco penacho (*Corythayx leucolophus*) que aprecia mucho. Algunos de ellos añaden brazaletes de hierro y de cobre para adornar los brazos y las corvas, y también ensartan duras semillas de frutas o dientes de animales carnívoros o de grandes sierpes o peces, para adornar el cuello.»

... «Con el fin de infundir temor a sus súbditos, los jefes fingen a veces que son presa de agitación o de delirio. Cuando están en tal estado, clavan feroces miradas en los individuos que les rodean y hacen como que buscan, distraídos, alguna víctima, y con cualquier infausto pretexto descargan los furores de su simulada ira y llegan incluso a dar muerte a alguno. Es presumible que tal actitud la adopten con el fin de que sus súbditos les teman y respeten. Piaggia nos cuenta cómo el jefe Tombo dio muchas veces semejante espectáculo.»

(Cita de I. Milz)

... «Es un hombre de unos cuarenta años, de mediana estatura y bastante corpulento, dotado de una fisonomía muy inteligente. Su aspecto recuerda al de los funcionarios del gobierno egipcio. Hay una gran distinción en su actitud.»

(Cita de G. Gustin)

... «En 1891, Semio representaba unos cincuenta años. No sabía leer ni escribir, pero tenía un escriba árabe o katip (katib). Semio no era un pedigüeño, sino, por el contrario, de una generosidad verdaderamente desinteresada. A los blancos a los que no conocía suficientemente, les saludaba a la usanza árabe; tomaba entre sus manos aquella que le tendían, la llevaba luego a sus labios, después a su frente y por último a su pecho, pronunciando con unción el saludo árabe. En cuanto a aquellos que conocía mejor, estrechaba calurosamente su mano, mientras que su rostro se distendía en una amplia sonrisa.»

(Citas de J. Milz)

... «Un tropel de gente desembocó frente a nuestro puesto; luego la muchedumbre se apartó para dar paso a una masa animada que, apoyada en un inmenso bastón, se dejó caer a plomo en una silla que alguien se apresuró a colocar tras ella.»

... «Del guerrero grande y fuerte sólo quedaba un voluminoso paquete de carne vieja, oculta por una camisa de kaniki hecha jirones, y coronada por una cabeza de cabellos cenicientos rodeada de una banda de tela de una blancura más que dudosa. Aunque sus ojos hundidos en la carne parecían carecer de expresión, a intervalos podía sorprenderse una mirada que se iluminaba con una llama viva e inteligente. Sus dientes, cosa curiosa, estaban todos en su sitio, blancos y en perfecto estado de conservación. Sus manos eran muy gruesas y sus dedos, bastante afilados, terminaban por unas uñas de luto de dos o tres centímetros de largas. Signo de raza, dicen los Avongara.»

(Citas de G. Gustin)

«Por deferencia hacia el viejo jefe vongara, Semio no quiso sentarse en una silla igual a la que utilizaba Wando; se contentó con un sencillo taburete, mientras que los hijos de Wando se sentaban sobre pieles de leopardo. En tanto que el Inspector elaboraba el tratado a firmar con Wando, éste, muy animado, se arremangaba la amplia túnica azul para rascarse la rodilla. Semio se mostraba molesto ante la falta de modales del viejo Sultán y bajaba discretamente la túnica cada vez que la alzaba la mano culpable de Wando.»

... «Tan untuoso como brutal y colérico era Mbittima.»

(Citas de L. N. Chaltin)

... «La entrada es triunfal; redoblan los tambores, rugen los olifantes, se agitan los cascabeles, dejan oír otros instrumentos los sonidos de maderas entrechocadas, disparan los soldados sus fusiles. La masa rebulle; Mopoie va en cabeza, rodeado de su corte, una corte que obedece y hace todo lo que le dice. Pero precediendo el cortejo caminan los infelices akaris (los antiguos poseedores de la tierra que ocupan los azande), armados de lanzas con puntas de marfil y flanqueados por fusileros, arqueros y lanceros... Mopoie avanza, pues, seguido de toda su gente. Está radiante, orgulloso; su paso es seguro. Saluda ceremoniosamente a Devenyns (comandante de puesto), que ha ido a su encuentro. La orquesta salvaje da de sí todo lo que puede a la entrada de la estación; el estruendo es ensordecedor, enloquecedor. Mopoie dispara seis tiros de

revólver a modo de saludo. Se dirige hacia nosotros, se inclina respetuosamente y, casi arrodillado, estrecha entre las suyas mi mano derecha. Me veo obligado a rogarle que suspenda la ejecución del «selecto repertorio» que nos inflige su orquesta golpeando con todas sus fuerzas y gritando a voz en cuello...»

... «Mopoie es un hombre alto, esbelto, musculoso, bien proporcionado. Su cara, negra como el ébano, es más redonda que ovalada, agradable e iluminada por unos ojos vivos e inquietos; su mirada es franca; Mopoie mira cara a cara a su interlocutor; no aparta jamás los ojos. Como todos los negros, tiene una soberbia dentadura. Viste ropas árabes y en unas escarcelas colgadas del cinturón lleva unos extractos del Corán. A veces desgrana las cuentas de un enorme rosario. Me ha producido una excelente impresión y ha respondido con franqueza y sinceridad, a mi parecer, a todas mis preguntas. Me ha prometido servir de intermediario con Ndoruma y Mbima. Le autorizo a hacer la guerra a Badindé, que le hostiga y le mata a los hombres que envía al Norte. Mopoie me ofrece un sable de derviche. Asunto de costumbre: el hijo de Sasa, Torombet, sobrino de Mopoie, se ha negado a sentarse junto a su tío porque se lo prohíbe la etiqueta.»

... «Un soldado del puesto, Zande de Djabir, ha venido a saludar a Mopoie y ha depositado a sus pies cuatro mitakos. El Sultán no se ha dignado siquiera darle las gracias. Sin embargo, el otro se ha retirado satisfecho.»

... «La muerte de Ukwa libra a los europeos de Dungu de un poderoso vecino cuya ambición, siempre al acecho, carecía de límites. No pensaba más que en aumentar sus Estados, y a este respecto tenía disputas continuas con los otros jefes. Según los indígenas, había envenenado a su padre Wando y a su hermano Mbittima para entrar antes en posesión de sus bienes. Su hijo Bokoyo es un joven de unos veinte años, alto, esbelto, de fisonomía abierta e inteligente. Ama al blanco y le acompaña gustoso de viaje.»

... «Este avungura, descrito de tan diferentes maneras por quienes han tenido contactos con él, tiene un aire inteligente, unos ojos intuitivos. Estudia a su interlocutor, le examina atentamente. No se asemeja en el físico a los hijos de su hermano Ukwe. Es menos robusto, más nervioso; los otros son todo carne. Es un hombre decidido y aventurero que ha estado al servicio de todos los conquistadores que han visitado su país. Es cierto que los mahdistas le han intimidado. Se compromete a conducirme a Redjaf y a Lado, pero a condición de que no venga con nosotros Bokoyo, del que teme una mala jugada.»

(Cita de C. V. Vliet)

... «Borongo tiene casi la misma esatura que Suronga (...), pero es más corpulento y mejor configurado. Su mirada inspira confianza.»

(Citas de G. Gustin)

... «Alto, esbelto, bien proporcionado; de labios finos, nariz recta, bigote rizado, sin barba.»

... «Gendo (Bendo) viste a la usanza árabe; lleva cartuchera sudanesa. Un boy de su séquito lleva su fusil, regalo de Ponthier. Es el hijo predilecto de Galia, del que es presunto heredero.»

(Cita de A. Hutereau)

... «Ciertos difuntos se convierten en *Bali* o *Engese Ingisi*, recorren las llanuras o los bosques de noche y atacan a las personas aisladas. Según los indígenas, el Bali es visible durante un momento para la persona a la que acecha, tiene aspecto de ser humano recubierto de una piel de pez.»

(Citas de M. Lagae)

... «La cuestión estriba en si los azande asimilan Mboli a Tule. Todos los que han aprendido a conocer a los azande deben saber que existe, con respecto a Tule, toda una serie de leyendas que constituyen, con las fábulas y los cuentos de animales, el folklore zande. Estos *sangbwa* Tule, cuentos o dicho de Tule, se narran de noche en torno al fuego, para regocijo de los asistentes. Este es ya un hecho importante. Porque, nadie se llame a engaño, Tule no está rodeado de ningún respeto, como tampoco lo está Eulenspiegel en nuestros propios cuentos. Tule aparece en las diferentes leyendas como un personaje que presume de ser más inteligente y más astuto que sus semejantes, pero que a menudo es desbancado por otro más ladino que él.»

... «En realidad, las mentiras y los robos de Tule que se mencionan en las leyendas son innumerables. Pero ningún zande toma en serio las hazañas y los desatinos de Tule. Estas cosas se cuentan, uno se ríe de ellas y el tiempo pasa agradablemente. No hay que temer represalias, Tule no es más que un personaje legendario.»

... «Qué contraste con el respeto que muestran a Mboli, el verdadero Ser supremo que rige sus destinos. No induzcamos, pues, al error y no impongamos a los azande unas ideas que les son totalmente ajenas. ¿Acaso no dicen ellos de Tule: es *ira sawiya nga kù*, que podría traducirse en lenguaje europeo: es un tipo que hace el tonto? Están lejos de darle la más leve sombra de culto o de elevarle la menor oración.»